PIERRE
BOURDIEU

PODER, DERECHO Y CLASES SOCIALES

2ª edición

6

Palimpsesto

DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

desclée

PODER, DERECHO Y CLASES SOCIALES

2ª edición

PIERRE BOURDIEU

PODER, DERECHO Y CLASES SOCIALES

2ª edición

Introducción de Andrés García Inda

Traducción de Mª José Bernuz Beneitez (capítulos II y IV), Andrés García Inda (prólogo y capítulo I), Mª José González Ordovás (capítulo V) y Daniel Oliver Lalana (capítulo III). A. García Inda ha coordinado y revisado la edición y traducción de los textos

PALIMPSESTO
DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

DESCLÉE DE BROUWER



Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.desclee.com
info@desclee.com

1ª edición: abril 2000
2ª edición: julio 2001



Diseño de la colección:
EGO Comunicación

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1495-1
Depósito Legal: BI-1797/01
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

SUMARIO

INTRODUCCIÓN
la razón del derecho: entre habitus y campo

ANDRÉS GARCÍA INDA

"Ne pouvant faire que le juste fût fort, il fallait faire que le fort fût juste"

BLAISE PASCAL

En este libro se han agrupado diversos textos dispersos en el conjunto de la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu y que hasta el momento permanecían desconocidos para el lector de habla hispana. Se trata de trabajos surgidos de contribuciones particulares (exposiciones orales, colaboraciones en obras colectivas o artículos), y más o menos cercanas o alejadas en el tiempo, pero que en conjunto constituyen una ocasión importante para reconstruir algunas de las claves básicas de la sociología de Bourdieu y, más concretamente, de su sociología del derecho. Tengamos en cuenta que, aunque existe una preocupación constante en toda su obra por el papel de las reglas y el derecho en la génesis de las prácticas sociales, que puede advertirse desde sus primeros trabajos (1962) hasta los más recientes, sin embargo, son raras las veces en las que este autor ha abordado explícita y detenidamente el análisis del campo jurídico, aunque algunas de ellas, como el artículo sobre *La fuerza del derecho*, que cierra el presente volumen, de indudable interés. La sociología del derecho de Bourdieu aparece así como un

capítulo más a considerar en el contexto general de un conjunto de investigaciones dedicadas a desentrañar la lógica de la práctica, el sentido de las diferentes prácticas sociales[1]; es una parte necesaria, por tanto, de toda una obra que se esfuerza por desvelar lo que el sentido común calla u oculta, por descubrir el orden social que se esconde tras el orden simbólico. La sociología es para Bourdieu, con palabras de Bachelard, una "ciencia de lo oculto", que trata de poner de manifiesto, de denunciar los presupuestos tácitos que, bajo las apariencias de la inevitabilidad, gobiernan la vida social. Conocer la necesidad –dice a menudo el sociólogo francés– que permanece agazapada, negada como tal, transformada en virtud, es el primer paso para una libertad posible; por el contrario, la forma más absoluta del *reconocimiento* de la necesidad radica precisamente en su *desconocimiento*: "mientras la ley es ignorada, el resultado del *laisser faire*, cómplice de lo probable, aparece como un destino; cuando ella es conocida, éste aparece como una violencia" (1980b). Pero ese carácter constitutivamente "crítico" de la ciencia –porque la ciencia social no ha de ser "crítica" para ser auténtica sociología, sino al revés: ha de ser auténtica sociología, esto es, científica, para ser "crítica"–, radica precisamente en la crítica de la ciencia, esto es, en la *reflexividad* como una cualidad del discurso científico, que no sólo ha de hacer conscientes los presupuestos sociales que son el resultado de la investigación de un *objeto*, sino que también tiene

1. Al final de esta introducción hemos incluido una bibliografía básica. Sin ánimo de exhaustividad, se recoge allí una relación significativa de libros y artículos de Bourdieu, así como de algunos otros trabajos *sobre* el sociólogo francés, que puedan ser de utilidad. Para una aproximación a la sociología del derecho de Bourdieu cfr. García Inda (1998) así como el monográfico de la revista *Droit et Société* 32 (1996).

que traer a la consciencia aquellos presupuestos sociales que son el origen de la labor de construcción de ese objeto, y que se presentan en forma de opciones y tensiones ideológicas y metodológicas en esa labor (1982a).

1. Más allá de la libertad y la necesidad

Tales tensiones aparecen hilvanadas a lo largo de los trabajos que conforman este volumen. De hecho, todo el proyecto sociológico de Bourdieu se ha planteado como un intento explícito y continuo de superar las diversas oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, de las que, como dice en el primer capítulo de este libro, *la antinomia entre subjetivismo y objetivismo* constituye la más profunda y ruinosa (y en la que todas las demás se encuentran fundadas en última instancia). Se trata de escapar a la falsa alternativa entre una perspectiva objetivista (a la que conducen las explicaciones deterministas y mecánicas de la vida social) y una perspectiva subjetivista (que concibe las intenciones y la conciencia de los sujetos como explicación suficiente de la práctica). Para ello, Bourdieu apostará por una tercera posibilidad: el conocimiento *praxeológico*, que "tiene por objeto no solamente el sistema de relaciones objetivas que construye el modo de conocimiento objetivista, sino las relaciones entre esas estructuras objetivas y las disposiciones estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducirlas, es decir, el *doble proceso de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad*" (1972: 162-163, la cursiva es nuestra). O dicho de otro modo, Bourdieu apuesta por el proyecto de "*una antropología total*" que culmina o se realiza en "el análisis del proceso

según el cual la objetividad arraiga en y por la experiencia subjetiva: [y que] debe superar, englobándolo, el momento del objetivismo y fundarlo en una teoría de la exteriorización de la interioridad y de la interiorización de la exterioridad"; frase esta última, por lo tanto, que serviría para resumir toda la propuesta bourdieuniana.

Por lo tanto, ni fenomenología social ni física social. Más allá de la libertad y la necesidad, podríamos decir, la lógica de la(s) práctica(s) no puede entenderse si, de un lado, se consagra el análisis al *realismo de la estructura*; ni se entiende tampoco, por el otro, si se reduce al que podríamos llamar *realismo de la acción*, para el que el sujeto y las intenciones del sujeto son el criterio de interpretación de dichas prácticas. Por eso, si algún rótulo o etiqueta hubiera que poner a sus propuestas teóricas –dice el mismo Bourdieu y sin excesivo gusto por participar en el juego de los rótulos– ésta sería la de un *estructuralismo genético o constructivista*, para el cual "el análisis de las estructuras objetivas –las de los diferentes *campos*– es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de esas mismas estructuras sociales: el espacio social, y los grupos que en él se distribuyen, son el producto de luchas históricas (en las cuales los agentes se implican en función de su posición en el espacio social y de las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden ese espacio)" (1987: 24 y 147).

Esa doble perspectiva, estructuralista y constructivista a la vez, es la que, según Bourdieu entiende, permite superar la "ruinosa oposición" entre subjetivismo y objetivismo en

la ciencia social. Con la llamada al estructuralismo se tiende a enfatizar las estructuras objetivas que orientan y coaccionan la práctica social; con su caracterización constructivista Bourdieu subraya el lado subjetivo de su metodología, el que enfoca sobre la génesis de las estructuras mentales, que a su vez condicionan y generan las prácticas. Es decir, se trata de un constructivismo en el que el análisis de las estructuras cognitivas es inseparable del análisis de las condiciones sociales en que aquéllas tienen lugar. Dicho con sus mismas palabras, se trata de escapar "a la vez a la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar el agente, y a la filosofía de la estructura pero sin renunciar a tomar en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él" (1992b: 97). Así, los agentes sociales no son simples autómatas que ejecutan reglas según leyes mecánicas que se les escapan, pero tampoco se mueven por un cálculo racional en su acción: ni marionetas de las estructuras, ni dueños de las mismas.

Dicho de otro modo: para superar esa disyuntiva canónica entre la reducción de la historia a un "proceso sin sujeto" o su sustitución simplista por un "sujeto creador", Bourdieu propone tomar como esquema para el análisis social la "dialéctica de las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas"; o más concretamente, la relación dialéctica de las estructuras y los *habitus* (1980a: 70). Él mismo nos proporciona en *La Distinction* (1979: 112), como resumen o síntesis de dicha relación, la siguiente fórmula, que trataremos de ir desgranando en esta introducción:

[(*Habitus*)(Capital)] + Campo = Práctica

Se trata, al fin y al cabo, de reivindicar el primado de las relaciones. Lo real no se identifica con sustancias sino con

relaciones: lo que existe en el mundo social, de lo que el sociólogo trata de dar razón, son relaciones –no interacciones o vínculos subjetivos entre los agentes, sino relaciones objetivas que existen "independientemente de las conciencias individuales", como decía Marx (1992b: 72). O dicho de otra manera: los elementos individualizados sólo tienen propiedades en virtud de las relaciones que mantienen con otros en un sistema, es decir, en virtud de *la función* que llevan a cabo en el sistema de relaciones; "cualquier geometría no es más que un puro sistema de relaciones determinadas por los principios que las gobiernan y no por la naturaleza intrínseca de las figuras que encierran esas relaciones" (1968b: 682). Y puesto que *lo real es relacional*, por eso mismo es necesario *pensar relacionalmente* lo real, como el primer precepto metodológico con el que combatir la inclinación a pensar el mundo social de manera realista o sustancialista.

2. La lógica de la práctica: habitus y campo

2.1. *El campo social*

De acuerdo con lo que acabamos de decir, podemos definir el espacio social como un conjunto de relaciones o un sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación a las otras. En ese sentido, la noción de *campo social* que utiliza Bourdieu alude a un "espacio social específico" en el que esas relaciones se definen de acuerdo a un tipo especial de poder o *capital* específico, detentado por los agentes que entran en lucha o en competencia, que "juegan" en ese espacio social. Es decir, que las *posiciones* de los

agentes se definen históricamente de acuerdo a su "situación actual y potencial en la estructura de distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya posesión condiciona el acceso a los provechos específicos que están en juego en el campo, y también por sus relaciones objetivas con otras posiciones (dominación, subordinación, homología...)" (1992b: 72-73).

De esta primera aproximación podemos subrayar dos ideas importantes: por un lado, que dicho *sistema de relaciones* en que consiste el campo es "independiente de la población que esas relaciones definen", lo cual no quiere decir que los individuos sean meras ilusiones inexistentes socialmente, sino que "existen como agentes –y no como individuos biológicos, actores, o sujetos– que se constituyen como tales y actúan en el campo siempre que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos, en ese campo"; por otro lado, es evidente la relación entre ambos conceptos, de campo y capital, a la hora de definirse y configurarse mutuamente en una suerte de *círculo hermenéutico* en el que "para construir el campo, uno debe identificar las formas de capital específico que operan en él, y para construir las formas de capital específico uno debe conocer el campo" (1989b: 6-7).

El campo social se entiende así como una construcción analítica mediante la que designa un conjunto específico y sistemático de relaciones sociales; es decir, se trata de una especie de sistema, definible sólo históricamente, que permite trasladar al análisis social la dinámica de relaciones que se desarrollan en la práctica. Veamos, sintéticamente, algunas de las características que Bourdieu atribuye a su noción de campo social:

a) En primer lugar, notemos que el sociólogo francés habla de la situación *actual* y *potencial* de los agentes en la estructura de distribución del campo, lo que implica no sólo un análisis sincrónico sino también diacrónico de dicha estructura de distribución, que supone tener en cuenta no sólo el *estado* de esa estructura sino su *proceso* de constitución. Y no sólo la *situación* del agente sino también su *trayectoria social*[2]. De forma que la especificidad de los diferentes campos (el campo literario, el artístico, el religioso, el de los establecimientos de enseñanza, el de los empresarios, el político, el jurídico...) y su lógica o "reglas" de juego vienen determinadas por esos recursos o especies de *capital*, ya sea capital económico, cultural, social, etc. Ese conjunto de relaciones entre posiciones sociales hace que el espacio social, más concretamente cada campo social, pueda ser definido como un *sistema de diferencias*, en el que el "valor" de

2. Definida ésta como la "serie de *posiciones* sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio, él mismo en devenir y sometido a incesantes transformaciones" (1994a: 88-89). Por otro lado, además, son esas posiciones en el campo las que *definen* socialmente a los agentes. Frente a una ideología naturalista que tiende a imponer la creencia en el origen natural de las identidades socialmente adquiridas, Bourdieu subraya el hecho de que la pertenencia al campo y la posición particular que en él ocupan los agentes conllevan *propiedades de posición* que no son propiedades naturales, aunque los agentes las *incorporen* como tales (a través de los *habitus*), haciendo coincidir la posición social con la aptitud natural. Eso no quiere decir que no existan aptitudes biológicas, propiedades naturales o incluso "carismas" personales. Lo que Bourdieu quiere descubrir es cómo, en muchas ocasiones, no se trata de tales dones sino de condiciones sociales que deben su adquisición o su reconocimiento a la posición que ocupan en el espacio social y que son legitimadas precisamente a través del discurso de su naturalidad. Es especialmente relevante, en este sentido, el análisis que Bourdieu ha hecho del sistema de enseñanza y la crítica de la "ideología carismática del don" que, presentando las desigualdades como fruto de la diferencia en las aptitudes naturales, y negando las condiciones sociales de producción de las disposiciones cultivadas, legitima los privilegios que se transforman de herencia social en gracia individual o mérito personal (Bourdieu 1970). Para un análisis de la sociología de la educación de Bourdieu cfr. Sánchez de Horcajo (1979).

cada posición social no se define en sí misma, sino que se mide por la *distancia social* que la separa de otras posiciones, inferiores o superiores. Aunque esas distancias sociales entre posiciones pueden variar y varían en función de los cambios en esa estructura de distribución de los diferentes tipos de capital, también existen formas de *codificación* e institucionalización de las distancias sociales para hacerlas respetar (a través de la ley, costumbres, creencias, etc.).

b) El *capital* específico del campo es a la vez la condición de entrada en cada campo social, y el objeto y el arma de la actividad en dicho campo. O, desde la perspectiva del juego, como veremos a continuación, el requisito para jugar socialmente, el objeto del juego y la apuesta o puja. Los diferentes tipos de capital o poder que son objeto de lucha pueden definirse por lo tanto como los diferentes recursos que se producen y negocian en el campo y cuyas especies, por eso mismo, varían en función de las distintas actividades (juegos o luchas) de los diversos campos. Todos esos recursos o especies de "energía de la física social" pueden presentarse de tres formas distintas, dependiendo del campo en el que se funciona: como capital *económico*, como capital *cultural* y como capital *social*. A esas tres formas habría que sumar una cuarta categoría de poder: el *capital simbólico*, que es cualquier forma de capital "en tanto que es representada, es decir, aprehendida simbólicamente, en una relación de conocimiento o, más precisamente, de desconocimiento y reconocimiento" (Bourdieu 1992b: 94)[3]. Además, como también explica en

3. "Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, *de efectos simbólicos del capital*) cuando obtiene un reconocimiento

las páginas de este libro, esas diferentes especies de recursos o poder son convertibles de unas a otras en función de los determinados campos. Por ejemplo, la posesión de un determinado capital económico permite su transformación o conversión en capital cultural a través de los títulos académicos que confieren un reconocimiento institucional de ese capital cultural. O mediante determinados bienes y servicios culturales a los que el capital económico da acceso inmediato. E igualmente con la conversión del capital económico en capital social, dadas las posibilidades por ejemplo en cuestión de tiempo y de relaciones, que permite obtener dicho capital económico.

c) Así el campo, todo campo, se asemeja a un *mercado* en el que se produce y se negocia un capital específico, pero sin identificar capital sólo con recursos estrictamente económicos, que son una variable más, y muy importante, pero no comprenden todas las dimensiones de la realidad social[4]. Como mercado "sui generis", el campo social es un espacio asimétrico de producción y distribución del capital y un lugar de competencia por el monopolio de ese capital. La imagen del juego también es un recurso habitual del soció-

explícito o práctico (...). En otras palabras, el capital simbólico (...) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima" (1997: 319). El capital simbólico es así el poder de representar y otorgar valor, importancia social, a las formas de capital. Como tal, el capital jurídico se concibe precisamente como un capital simbólico, y el Estado como el monopolio estatal de dicho capital jurídico-simbólico.

4. "La teoría general de la economía de los campos hace posible describir y definir la forma específica tomada por los mecanismos y conceptos más generales como capital, inversión, interés, dentro de cada campo, y ello le permite a uno eludir toda suerte de reduccionismo, comenzando con el economicismo, que reconoce como valioso sólo el interés material y la búsqueda por maximizar el provecho monetario" (1985: 20).

logo francés para describir la lógica social: "Es en cada momento el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores lo que define la estructura del campo: podemos imaginar que cada jugador tiene delante montones de fichas de diferentes colores, correspondientes a las diferentes especies de capital que él detenta, de forma que su *fuerza relativa en el juego*, su *posición* en el espacio de juego, y también sus *estrategias en el juego* (...) dependen a la vez del volumen global de sus fichas y de la estructura de los montones de fichas, del volumen global de la estructura de su capital" (1992b: 74-75). Por lo tanto, el resultado de las relaciones y las luchas que se establecen en el campo, y de las diferentes *estrategias* que llevan a cabo los agentes, están en función de esos diferentes capitales.

d) Los diversos campos de la actividad humana, en cuanto microcosmos sociales, son fruto de un proceso histórico de diferenciación de acuerdo a los tipos particulares de legitimidad (y de poder), lo que da a cada campo una autonomía relativa respecto a los demás. Un doble proceso de *diferenciación axiomática* y de *división del trabajo social* según el cual la configuración de un cuerpo de agentes especialistas legitimados para operar con un determinado capital viene dado por la especificación de ese mismo capital como objeto de competencia entre los agentes interesados. De manera que la *autonomía* es una cualidad esencial para la noción de campo social. Una autonomía relativa (y por tanto también relativa dependencia) respecto a los otros campos sociales y a sus formas de poder o capital, con los que sin embargo (e inevitablemente por su carácter relativo), también va a mantener relaciones que van a determinar en alguna medida el valor de sus productos específicos. Ese

mismo conflicto entre los propios campos en su proceso de diferenciación y autonomización respecto a las demás esferas sociales plantea además el problema de situar los *límites del campo* social. Un problema que no puede resolverse sino en el análisis científico propio de cada campo, ya que "la cuestión de los límites del campo *se plantea siempre en el mismo campo* y, en consecuencia, no admite una respuesta *a priori*. (...) las fronteras del campo no pueden determinarse sino mediante la investigación empírica. Ellas no toman más que muy raramente la forma de fronteras jurídicas (...), incluso a pesar de que los campos comportan siempre "barreras de entrada" tácitas o institucionalizadas", esto es, requisitos de acceso a la actividad o al juego del campo social. Y aun a riesgo de ser tautológico, concibe el campo "como un espacio en el cual se ejerce un efecto de campo, de manera que lo que acontece a un objeto que atraviesa ese espacio no puede ser explicado completamente tan sólo por sus propiedades intrínsecas". Desde esa perspectiva "los límites del campo se sitúan en el punto donde cesan los efectos de campo" (1992b: 75).

e) Entre los diversos campos sociales, destaca lo que Bourdieu llama *el campo del poder*, por las relaciones que los diversos campos sociales mantienen *con* él y/o *en* él. El campo del poder no es un campo más como los otros, sino que es un "campo de fuerzas definido en su estructura por el estado de la relación de fuerza entre las formas de poder, o las diferentes especies de capital"; es decir, "el espacio de las relaciones de fuerza entre las diferentes especies de capital" (1989a: 375; 1994a: 56). Se trata por lo tanto de aquel campo donde se enfrentan los detentadores de diferentes poderes o especies de capital que luchan por imponer el

"principio de dominación dominante" o el "principio legítimo de dominación", intentando hacer valer su capital (su poder) como el capital dominante en el conjunto de los campos sociales.[5] Además existe una relación de homología o semejanza entre las oposiciones que se observan en los diferentes campos (en el campo del poder, en el económico, cultural, artístico, jurídico, etc.) que da un "fundamento objetivo a la homología entre los principios de visión y de división en uso en el seno de cada uno" de los campos. Una homología que se establece "entre los campos especializados y el campo social global" y que "hace que numerosas estrategias sean de *doble golpe*, que, aunque no hayan sido expresamente concebidas como tales, y que sin inspirarse en ninguna especie de *duplicidad*, funcionan a la vez en varios campos" (1989a: 381-384). Las relaciones de dominación en una sociedad o espacio social, desde esa noción, vienen dadas por cuál sea la estructura de distribución de ese campo del poder en el que luchan quienes ocupan las posiciones de dominación en los diversos campos y no es simplemente el efecto *directo* de "la acción ejercida por un conjunto de agentes ("la clase dominante") investidos de poderes de coerción"; es decir, que la noción del campo del poder permite según el sociólogo francés ir más allá de la idea de clase dominante o dirigente para entender la relación de dominación. La dominación es "el efecto *indirecto* de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de coacciones [*contraintes*] cruzadas que cada uno de los

5. No debemos identificar dicho campo del poder, con el campo político; ni tampoco con el Estado (lo que será el "campo estatal"), aunque la construcción de ese campo-Estado vaya pareja con la construcción del campo del poder (sobre el Estado cfr. Bourdieu 1994a: 96ss).

dominantes, igualmente dominado por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, sufre de parte de todos los otros" (1994a: 57).

f) Otra de las propiedades de los campos es que, en la lucha de los agentes implicados, queda disimulada "la colusión objetiva respecto a los principios del juego", esto es, la confabulación entre quienes allí juegan para jugar de esa manera, ya que "si uno comienza a preguntarse si el juego vale lo que en él se apuesta, es el fin del juego": La concurrencia dinámica del campo "tiende continuamente a producir y reproducir ese juego y lo que en él se ventila originando constantemente, primero entre los directamente comprometidos, pero no solamente entre ellos, la adhesión práctica al valor del juego y de sus apuestas que define el reconocimiento de la legitimidad" (1982b: 47). Es decir, existe (y es necesaria para el funcionamiento del campo), una adhesión, una creencia o ilusión (*illusio*), un *interés* en el juego, un "poder motivador" que a su vez es producido *en y por* la participación en el mismo juego: "Las razones más fundamentales para actuar –dice Bourdieu (1983: 3)– tienen sus raíces en la *illusio*, esto es en la relación, ella misma no reconocida como tal, entre un campo de juego y un habitus, como ese sentido del juego que otorga al juego y a sus apuestas su poder determinante o, mejor, *motivador*". Por lo tanto, la lucha constante que constituye el funcionamiento de los campos se sostiene también sobre una forma de consenso entendido como "la adhesión del conjunto de los agentes, tanto dominados como dominantes, a lo que hace el interés propio del campo considerado, su *interés genérico*, es decir una apuesta fundamental cuyo valor es reconocido y buscado por todos", de forma que "las disensiones se

manifiestan sobre un fondo de consenso. La contestación supone de lo incontestado" (Accardo 1991: 73).

El campo, todo campo en tanto que producto histórico, produce e impone, por su mismo funcionamiento, una forma genérica de interés que es la condición de ese funcionamiento. De modo que las prácticas de los agentes en el campo se mueven necesariamente guiadas por él, ya que es "lo que "hace bailar a la gente", lo que les hace concurrir, competir, luchar" (Bourdieu 1987: 124-125). No hay prácticas en un campo social que puedan aparecer como *desinteresadas* si no es por referencia a intereses ligados al funcionamiento específico de otros campos, como sucedería entre los campos científico o artístico, por un lado, e intereses económicos y políticos, por otro; y desde ese punto de vista no existe, en rigor, práctica absolutamente desinteresada, aunque su interés estribe precisamente en el desinterés, como suele ser lo propio de los intelectuales.

En suma, actuar siempre implica socialmente hacerlo *desde* un interés: no existen actos gratuitos, sociológicamente hablando. En toda conducta existe una razón de ser que la ciencia pretende desentrañar (y que hace que la ciencia tenga un sentido). Toda conducta, por lo mismo, es razonable (se puede dar razón de ella), aunque no sea racional (1994a: 150). Por lo tanto, *ser* socialmente es *tener interés* o *estar interesado*, incorporado a un juego e ilusionado en él: "En el principio está la *illusio*, adhesión al juego, la creencia de que cada uno es llamado al juego, el interés por el juego, interés *en* el juego, el fundamento del valor, *inversión* en el sentido tanto económico como psicoanalítico del término. (...) *Esse est interesse*: Ser es ser en, es pertenecer y ser

poseído, en resumen, participar, tomar parte, acordar una importancia, un interés" (1983: 1).

De acuerdo a esta breve caracterización de la noción de campo social, un análisis en esos términos implica, para Bourdieu, tres momentos relacionados entre sí y que describe de la siguiente manera (1992b: 80). Primero, es preciso analizar la posición del campo social en cuestión en relación al campo del poder (en el caso del Derecho sería: el peso que el campo jurídico, una vez delimitado mínimamente, y el capital jurídico propio de ese campo, tienen en el conjunto de los campos sociales, es decir, *el poder del derecho*). En segundo lugar, es necesario "establecer la estructura objetiva de relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que están en concurrencia en ese campo" (o sea, para el caso del derecho, los agentes que entran en lucha en el campo jurídico, o sea, *el poder en o sobre el derecho –sur le droit*). Y, por último, se trata de "analizar los habitus de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado una ocasión más o menos favorable de actualizarse" (*el oficio del jurista*).

2.2. *El habitus*

Habitus, es un término latino muy usado por los filósofos y especialmente por los escolásticos, que recogía (y reconvertía) la vieja noción aristotélica de *hexis*. Comúnmente traducido por "hábito" o costumbre, el *habitus* viene a designar el conjunto de disposiciones de los agentes en el que las prácticas se convierten en principio

generador de nuevas prácticas. En el *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972: 175), Bourdieu define los habitus del siguiente modo: "las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de entorno (v.g. las condiciones materiales de existencia de un tipo particular de condición de clase) y que pueden ser asidas empíricamente bajo la forma de regularidades asociadas a un entorno socialmente estructurado, producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser en nada el producto de obediencia a reglas, objetivamente adaptadas a su finalidad sin suponer la mirada consciente de los fines y la maestría expresa de las operaciones necesarias para alcanzarlas y, siendo todo eso, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un jefe de orquesta."

El habitus, los diferentes habitus, son por lo tanto el sistema de disposiciones que es a su vez producto de la práctica y principio, esquema o matriz generadora de prácticas, de las percepciones, apreciaciones y acciones de los agentes. Un principio que impone un orden a la acción: *principium importans ordinem ad actum*, que decía la escolástica. Sin embargo, hablar de disposición también es ambiguo porque puede referirse a una capacidad, una actitud o a un estado. Y es esa ambigüedad quizás la que hace que el término le parezca a Bourdieu suficiente o particularmente apropiado para expresar lo que reviste el concepto de *habitus*, ya que cuando utilizamos el término "disposición" expresamos "*el resultado de una acción organizadora* que presenta además

un sentido muy próximo a palabras tales como estructura; designa por otra parte *una manera de ser, un estado habitual* (en particular del cuerpo), y, en particular, *una predisposición, una tendencia, una propensión o una inclinación*" (1972: 247). Esa pluralidad de significados es lo que quiere sugerir Bourdieu al hablar del *habitus* como sistema de disposiciones, incluyendo un amplio espectro de factores cognitivos y afectivos –"thinking *and* feeling", al decir de Jenkins– y no sólo actitudes puntuales, que se fraguan en los procesos de socialización y aprendizaje, de experiencia, de vida, de los individuos. Son el producto de las estructuras del entorno físico y afectivo, de la familia y la escuela, de las condiciones materiales de existencia y de clase (*estructuras estructuradas*), y a su vez son el principio que organiza todas las apreciaciones y actuaciones de los agentes que contribuyen a formar el entorno, de manera que condicionan, determinan u orientan las prácticas de los agentes de acuerdo a ese esquema (*estructuras estructurantes*).

En primer lugar por tanto, y en cuanto estructura estructurada, el *habitus* es un *producto social*: no se trata de un conjunto de disposiciones a actuar, sentir, pensar y percibir, adquiridas de forma innata o "natural", sino adquiridas *socialmente* y, concretamente "en relación a la posición que los agentes ocupan en el sistema, en virtud de la lógica de funcionamiento de ese sistema y de la acción pedagógica que ejerce sobre sus agentes" (Accardo 1991: 88). En cuanto estructura estructurante, en segundo lugar, el *habitus* es un *productor social*, que podría definirse como "un operador de *cálculo inconsciente* que nos permite orientarnos correctamente en el espacio social sin necesidad de reflexión" (Accardo 1991: 132). En este segundo sentido, el

habitus es también concebido como un *sistema de competencias* sociales que implica doblemente, en tanto competencia, de un lado una capacidad práctica de acción y de otro un reconocimiento social para ejercerla; y que es lo que va a procurar al agente en las estrategias que lleva a cabo en el juego de los diversos campos sociales una racionalidad implícita en sus respuestas espontáneas a las demandas y censuras del espacio en que se mueve. Veamos también, sin pretensión de exhaustividad, algunas ideas al respecto.

a) Para Bourdieu no debemos confundir la noción de *habitus* con el "inconsciente" estructuralista (aunque, está claro, el *habitus* se adquiere más "inconscientemente" que otra cosa, a través del hábito y la repetición, y por más que dicha teoría del habitus pueda considerarse como una prolongación y una profundización del inconsciente de Claude Lévi-Strauss). De un lado porque no todo lo inconsciente, espontáneo o al margen del cálculo racional es *habitus*; y de otro porque en el *habitus* no todo es espontaneidad o automatismo. El *habitus* es matriz de la práctica pero no se puede hacer de ello el principio exclusivo de toda práctica: "si es verdad que las prácticas producidas por los habitus, las maneras de andar, de hablar, de comer, los gustos y las repugnancias, etc., presentan todas las propiedades de las conductas instintivas, y en particular el automatismo, queda una forma de consciencia parcial, lagunosa, discontinua, que acompaña siempre las prácticas" (1972: 200). Es decir, un margen de indeterminación o de imprevisibilidad (¿quizás de libertad?), según las situaciones, los campos, etc., que –siempre según el sociólogo francés– no permite identificar el sistema de disposiciones que es el *habitus* con la mecáni-

ca espontánea del inconsciente estructuralista. El *habitus*, por lo tanto, es inconsciente (o una forma de inconsciente), pero no es *el* inconsciente. Pero eso no implica tampoco una apuesta por leer la práctica en términos de cálculo racional absoluto: "Espontaneidad sin consciencia ni voluntad, el habitus se opone tanto a la necesidad mecánica como a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas cómo a los sujetos "sin inercia" de las teorías racionalistas" (1972: 95). Es decir, que las conductas no son el resultado de "secuencias objetivamente orientadas por referencia a un fin" (ya sea económico o ya de otro tipo), ni son por tanto el producto de una estrategia consciente ni una determinación mecánica. Para Bourdieu "los agentes *caen* de alguna manera *en* la práctica que es la suya, más que elegirla en un libre proyecto o verse obligados a ella por una coacción mecánica" (1987: 127).

b) La *manera*, en cuanto disposición corporal e incorporada, hecha cuerpo, es quizás la mejor descripción del *habitus*, que se concibe en Bourdieu como lo cultural hecho natural, la *necesidad hecha virtud*, un tener transformado en ser. El cuerpo funciona como estructura mnemotécnica que retiene y reproduce las estructuras objetivas socializadas y aprehendidas. En cuanto sistema de disposiciones, no somos nosotros quienes poseemos el *habitus* sino que es el *habitus* quien nos posee a nosotros. El *habitus* no es, por lo tanto, un concepto abstracto sino que es parte de la conducta (el "modo de conducir la vida") del individuo, traducida tanto en maneras corporales (*hexis*) como en actitudes o apreciaciones morales (*ethos*). Tanto *hexis* como *ethos* son habitus o, mejor dicho, forman parte del habitus.

c) El *habitus*, así, funciona de modo análogo a un "capital genético" que ha sido inculcado e incorporado socialmente (1970: 48). Y en él (y a través de él), se traduce en el individuo, el colectivo. El *habitus* es, dice textualmente Bourdieu, "una subjetividad socializada" (1980a: 91). Por eso la noción de *habitus* permite, según Bourdieu, entender tanto la concertación de las prácticas como las prácticas de concertación, ya que en la medida en que son producto de una misma historia –y sólo en la medida en que lo son– las prácticas de los agentes son "mutuamente comprensibles e inmediatamente ajustadas a las estructuras, objetivamente concertadas y dotadas a la vez de un sentido objetivo unitario y sistemático a la vez, trascendente a las intenciones subjetivas y a los proyectos conscientes, individuales o colectivos"; es decir, que uno de los efectos fundamentales de ese acuerdo entre el sentido práctico y el sentido objetivo es, con palabras del mismo Bourdieu, "la producción de un *mundo de sentido común*, cuya evidencia se dobla de *objetividad*" (1980a: 97-99).

d) En cuanto productos concretos de un aprendizaje y una inculcación que a través de la familia, el contexto social y cultural, el entorno, etc., incorporan la historia en forma de sistemas de disposiciones, podemos distinguir entre *habitus primarios y secundarios*. Los primeros están constituidos por las disposiciones más antiguas y duraderas y que, por lo mismo, condicionan la adquisición posterior de nuevas disposiciones por "el peso particular de las experiencias primitivas", por ejemplo, la familiar (1980a: 102). Entre los segundos, que se construyen sobre el tejido de los primarios y vienen generalmente a redoblar su eficacia, cabría subrayar la importancia del *habitus* escolar. Esa distinción no quiere

decir que existan en los agentes diferentes sistemas de disposiciones simplemente superpuestos (el *habitus* escolar sobre el familiar, el profesional sobre el escolar, etc.), sino sobre todo que, como dice Accardo, "el habitus es una estructura interna permanentemente en vías de reestructuración".

e) También podemos hablar del *habitus de clase*, que Bourdieu define (1980a: 100-101; 1979: 112 y 512) como el producto de una "clase de condiciones de existencia y condicionamientos idénticos o semejantes", y que va ligado, inseparablemente, a la comprensión de la clase social como "una clase de individuos biológicos dotados del mismo habitus, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamientos"; el *habitus* de clase es, al fin y al cabo "el habitus individual en la medida que expresa o refleja la clase (o el grupo) como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas comunes de percepción" que explica precisamente la armonización espontánea de las prácticas de los agentes pertenecientes a una misma categoría social. En suma, el *habitus* de clase es "la clase incorporada", lo que quiere decir también que para definir o, mejor dicho, para construir la clase social será necesario recurrir al *habitus* en que ésta se objetiva (a la par, paradójicamente, que se subjetiva).[6]

6. De la existencia de ese sistema de disposiciones de clase es de donde nace la coherencia y la unidad de las diferentes prácticas de los agentes. No su homogeneidad total, ya que se trata de una "relación de *homología*, es decir, de diversidad en la homogeneidad que refleja la diversidad en la homogeneidad característica de sus condiciones sociales de producción, que une los habitus singulares de los diferentes miembros de una misma clase"; de manera que la historia del individuo se inscribe en la historia de su grupo o clase y cada sistema de disposiciones individual, los diferentes habitus individuales, son "una *variante estructural* de los otros, en los que se expresa la singularidad de la posición en el interior de la clase y de la trayectoria" social, es decir, una variante del *habitus* de clase o de fracción de clase (Bourdieu 1980a: 101).

f) Otra de las características que Bourdieu atribuye al *habitus* es la sistematicidad. En cuanto estructura estructurante, el *habitus* es a la vez "*principio generador* de prácticas objetivamente enclasables y *sistema de enclasamiento (principium divisionis)* de esas prácticas" (1979: 190). Esa doble tarea de producir prácticas y producir la capacidad de apreciar esas prácticas es fruto de una serie de *propiedades* de los sistemas de disposiciones, relacionadas entre sí, que permiten actuar al *habitus* en determinadas condiciones y permiten a la vez la armonización de las prácticas producto de ese *habitus*. En primer lugar, permítasenos el juego de palabras (tan bourdieuniano por otra parte) para decir que el *habitus* es un *sistema* de disposiciones (resultado de un sistema de condiciones) que actúa de forma *sistemática* y universal en todas nuestras prácticas, lo que quiere decir que origina a su vez productos sistemáticos, estilos de vida que pueden ser percibidos en sus relaciones mutuas según los esquemas y los principios del *habitus*, y que devienen "sistemas de signos socialmente calificados". Es decir, que las elecciones que son orientadas o dirigidas por el habitus no son prácticas incoherentes y desorganizadas, sino que forman un sistema lógico, aunque su lógica, insistamos una vez más, no sea la de una lógica racional sino la de la razonabilidad del *habitus*. Esa *sistematicidad* del *habitus* (y por lo tanto de las prácticas engendradas por él) es a su vez fruto de su *durabilidad* y *transferibilidad*. Es decir, de su capacidad de engendrar duraderamente prácticas conforme a los principios de la arbitrariedad inculcada, así como de hacerlo en un gran número de campos o espacios sociales diferentes. En ese sentido los sistemas de disposiciones del *habitus* son sistemas durade-

ros y transferibles o trasladables de un campo a otro, de una situación a otra distinta.[7]

g) De esas propiedades, y más concretamente de su durabilidad, se deriva el *efecto de histéresis* de los *habitus*, utilizando un término físico del que la sociología se sirve para designar aquel efecto que se prolonga después de que cese la causa que lo ocasiona. Existe un *movimiento inercial* del *habitus* que hace que éste actúe aunque desaparezcan las condiciones objetivas que lo han estructurado. Y ello conlleva también que el *habitus* no se modifique de la misma forma que las condiciones objetivas que en principio tiende a reproducir. Al ser duraderas las disposiciones, dice Bourdieu, los *habitus* también funcionan "a contratiempo", con lo que se produce un efecto de retraso (*retard*), de desajuste (*décalage*) cuyo ejemplo por excelencia sería Don Quijote quien, según el sociólogo francés, "pone en práctica en un espacio económico y social transformado un habitus que es el producto de un estado anterior de ese mundo" (1980a: 104-111).

h) Si, como hemos dicho, pensamos que se trata de disposiciones *duraderas*, poseídas por (y poseedoras de) una fuerte inercia en sus efectos, y sabemos que las prácticas se producen en el encuentro entre el *habitus*, por un lado, y las determinaciones, demandas y oportunidades del campo social en que el actor se mueve (y en el que el *habitus* es apropiado), por otro lado, una lectura muy básica de dicho encuentro entendería que se establece una suerte de círculo

7. En el mismo sentido, Bourdieu señala también cómo la capacidad generativa del *habitus* se mide en función de su *exhaustividad*, esto es, en tanto que él "reproduce lo más completamente posible en las prácticas que engendra los principios del arbitrario cultural de un grupo o una clase" (1970: 48-49).

vicioso entre esas dos realizaciones de la historia, que no daría margen de cambio alguno en la génesis de las prácticas, ya que ese encuentro entre campo y *habitus* no contribuiría sino a reproducir el mundo cultural y social que a su vez lo produce y, por lo tanto, a perpetuar el *status quo* a través de la exteriorización de las pautas y valores interiorizados o incorporados.

Cabe preguntarse, en ese sentido, por la dosis de determinismo que existe en los *habitus* que, sin embargo está lejos de las intenciones y reflexiones del autor, que responde diciendo, en primer lugar, que *el habitus es duradero pero no inmutable*: "Siendo el producto de la historia, es un sistema de disposiciones abierto, que está continuamente enfrentado a experiencias nuevas y por lo tanto continuamente afectado por ellas" (1992b: 108-109); o como dice en otro lugar, el *habitus* es "un *principio de invención* que, producido por la historia, es *relativamente* arrancado a la historia" (1984: 135). Como principio de invención, el *habitus* tiene una capacidad si no creadora al menos generadora, "inscrita en el sistema de disposiciones como *arte* (...) y en particular *ars inveniendi*", que permite respuestas diferentes, márgenes de imprecisión en los límites de esa necesidad incorporada; más aún, Bourdieu subraya el hecho de que él no habla de *hábito* o costumbre (habitude), sino de *habitus*, precisamente para resaltar esa "*capacité génératrice*" del sistema de disposiciones como una noción construida "*contre le mécanisme*" (1992b: 97). Pero además, en segundo lugar, la propia historicidad del *habitus* es la que no permite hablar en términos de una reproducción estrictamente mecánica o mecanicista, ya que el *habitus* funciona *en rela-*

ción al campo social y produce o genera prácticas diferentes según lo que acontece en el campo: "el habitus se revela solamente (...) *en la relación* con una situación determinada (...) y según los estímulos y la estructura del campo, el mismo habitus puede engendrar prácticas diferentes, e igualmente opuestas", de forma que a situaciones y campos distintos, reacciones diferentes (1992b: 109-110). Por eso mismo es preciso plantearse la cuestión de las condiciones sociales en las que el *habitus* es eficaz o en las que, por el efecto de histéresis anteriormente descrito, el sistema de disposiciones resulta inadecuado o contradictorio. Y en las que el *habitus* también va, con mayor o menor dificultad o mayor o menor lentitud, cambiando, transformándose o reestructurándose. Desde el punto de vista de su historicidad, podríamos decir, el *habitus* conlleva siempre un margen de contradicción al no revelarse plenamente nunca, si no muy ocasionalmente, el conjunto de condiciones sociales e históricas objetivas en que se gestó.

Por último, deberíamos tener en cuenta además que, para Bourdieu, es precisamente la vigilancia que ofrece el análisis reflexivo sobre esa inclinación del *habitus* difícil de controlar, lo que permite llevar a cabo un trabajo que ayude a modificar nuestra percepción de las situaciones y nuestra reacción ante las mismas. En numerosas ocasiones, Bourdieu responde a las acusaciones de determinismo que se le hacen insistiendo (con más o menos optimismo, podríamos decir) sobre el carácter o la capacidad crítica y liberadora de la ciencia social en cuanto "ciencia de lo oculto", al poner al descubierto los mecanismos que gobiernan, orientan o condicionan la vida social y que de otro modo son naturalizados como leyes, que son reconocidas como tales

precisamente por ser desconocidas. Desde su punto de vista, descubrir la necesidad que desaparece en el *habitus* incorporada y transformada en virtud es el paso verdadero para encontrar la libertad. Lo que por ejemplo, trasladándolo a nuestra situación, quiere decir que dar cuenta de la existencia del *habitus* de los juristas (y de los diferentes *habitus* de los diferentes juristas) en relación al campo jurídico puede ser ya una forma de escapar al grado de determinismo que en la práctica jurídica impone un campo formalizado y un *habitus* formalizador.

2.3. Estrategia e inversión: la illusio

Como hemos venido advirtiendo, la génesis de las prácticas se encuentra, en el análisis socio-antropológico de Bourdieu, en la relación dialéctica entre esos dos estados de lo social que son las estructuras y los *habitus*, la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo (1980b: 6-8) de manera que en el *habitus*, y en la relación del *habitus* con la historia objetivada, se produce esa actualización de la historia que hace posible precisamente su adquisición. Y eso es lo que hace que la relación con el mundo social no sea una relación de causalidad mecánica con el "medio", sino de "complicidad ontológica", ya que "es la misma historia la que se desarrolla en el hábitat y en el habitus", y existe una correspondencia o coincidencia entre la posición social del agente y sus disposiciones.

En esa relación es donde se gestan las *estrategias* que los agentes llevan a cabo en los diferentes campos sociales, fruto por lo tanto, de las posibilidades y necesidades de esos mismos agentes en función de su posición en el campo, sus disposiciones o *habitus*, etc. Dichas estrategias, que orientan

las prácticas, son el fruto del sentido práctico, ese sentido de un juego particular e histórico que se adquiere en la misma actividad social. Decíamos antes que cada campo produce un interés específico en el juego y por el mismo juego, que es lo que permite e invita a la vez a los agentes a realizar un esfuerzo o una inversión en el juego. Para poder explicar esa *inversión por el interés del juego* y esa *inmersión en el mismo juego*, Bourdieu recurre a la noción de *investissement.* Esa doble inversión e inmersión a un mismo tiempo (*investissement*), es la propensión o inclinación a actuar que nace de la relación entre un espacio de juego (o campo social) y un sistema de disposiciones ajustadas a ese espacio y a ese juego (*habitus*), un sentido del juego y de sus jugadas que implica a la vez una *inclinación* y una *aptitud* para jugar el juego, para tomar *interés* en el juego y para dejarse coger en el juego; una inclinación y una aptitud que "están tanto una como la otra social e históricamente constituidas y no universalmente dadas" (1992b: 94; 1984: 34). Así, los agentes son "investidos" de esa inclinación y esa capacidad para jugar a un juego social determinado, y esa "investidura" (a veces incluso oficial y codificada) se convierte en una condición de pertenencia al campo que es a su vez producida por la misma dinámica del propio campo. Y por lo mismo esa investidura que permite a su vez invertir en el juego social está vinculada al interés propio y específico que se ventila en el juego y a la ilusión o la creencia en ese mismo juego incluso hasta "dejarse llevar" por él. Esta creencia es constitutiva de la pertenencia al campo y, cuanto más desconocida es, más permite el desarrollo del campo y del juego al que se dirige: "en el caso de los campos socia-

les que, siendo el producto de un largo y lento proceso de autonomización, son, si puede decirse, juegos en sí y no para sí, no se entra en el juego por un acto consciente, se nace en el juego, con el juego, y la relación de creencia, de *illusio*, de inversión es tanto más total, incondicional, cuanto más se ignora" (1980a: 112-113).

Pero esas inversiones/inmersiones que llevan a cabo los agentes en el interés del juego no son, digámoslo una vez más, fruto de un cálculo racional o de una intencionalidad totalmente deliberada: son *estratégicas*. Lo que quiere decir que son finales en el sentido de que "son finalizadas, pero su finalidad es normalmente objetiva, sin intención expresa", una paradoja que tiene su origen en la racionalidad implícita del *habitus* que, como recuerda Accardo tan pascalianamente, "tiene razones que la razón ignora". Hablar en términos de estrategias quiere decir que las prácticas no son el resultado de un plan reflexionado sino el resultado de una maestría o una lógica práctica y un dominio asimismo simbólico de la práctica que reside en el *habitus* como un "operador de cálculo inconsciente". En la teoría de la práctica de Bourdieu, el juego social no tiene por principio la *regla* aunque se trate de una actividad reglada o regular, precisamente porque la regla, como vamos a ver a continuación, está también en función del *habitus* como principio generador de las prácticas. El principio de dicho juego reside sobre todo en las estrategias de inversión que los agentes llevan a cabo, en función a su vez de la relación que se establece entre los campos –la posición de los agentes en la estructura de distribución del capital específico del campo– y las disposiciones de los *habitus*.

3. La razón del derecho

El análisis del derecho de Bourdieu viene a ser el resultado de la "aplicación" de la fórmula de la práctica (cuyos elementos hemos ido desbrozando mínimamente) a las prácticas jurídicas. *La fuerza del derecho*, el ensayo que cierra el presente volumen, constituye una aproximación importante en ese sentido al análisis del campo jurídico, que allí define como "un universo social relativamente independiente en relación a las demandas externas, al interior del cual se produce y se ejerce la autoridad jurídica, forma por excelencia de la violencia simbólica legítima cuyo monopolio pertenece al Estado y que puede servirse del ejercicio de la fuerza física". Es decir, se trata de aquel conjunto o red de relaciones sociales que podemos describir, con palabras de A.-J. Arnaud como "el lugar de emergencia de la razón jurídica". Una razón que, a tenor de las ideas que hemos ido apuntando, es estratégica, resultado de la dialéctica que se establece *entre* habitus y campo, *entre* posición y disposición social, entre el derecho hecho cosa y el derecho hecho cuerpo.

Así, desde un punto de vista social, el derecho, o el fenómeno jurídico, puede entenderse partiendo de dos aspectos inseparables entre sí. En primer lugar *el derecho como discurso*, esto es, como unidad de significación o práctica enunciativa en un contexto de producción; o, más precisamente, como discursos, en plural. Y en segundo lugar *el derecho como espacio*: sistema, conjunto de aparatos especializados que le sirven de soporte o, dicho de una forma más precisa con el lenguaje de Bourdieu, *como campo social en el que se produce y negocia ese discurso*. Subrayemos además que aunque a efectos analíticos podamos diferen-

ciarlos, se trata de dos aspectos indisociables, porque ese discurso o razón jurídica no existe al margen del lugar social o la red de relaciones en la que emerge (a no ser para un planteamiento sustancialista que se desvía del propósito sociológico expresado). Y si existe ese lugar social es, también, precisamente debido a esa "razón jurídica" que allí se constituye, se reproduce y se negocia como tal.[8]

El derecho, desde esa perspectiva, no constituye sino el resultado de las luchas que se desarrollan entre agentes especializados, en competencia por el monopolio del capital jurídico, esto es, en concurrencia por el derecho a decir qué es lo que dice el derecho. En realidad no se trata sino de una más de las fantasías sociales que, rodeadas de prestigio y misterio, esconden, bajo estrategias de universalización, las relaciones de dominación que traducen en formas jurídicas. "El campo jurídico –dice Bourdieu en otro lugar (1996a: 117)– no es lo que se cree ser, es decir, un universo limpio de toda componenda con los imperativos de la polí-

8. Dice Bourdieu refiriéndose al campo científico (1987: 44): "El campo científico llegado a un alto grado de autonomía tiene esta particularidad que hace que no podamos triunfar en él más que a condición de conformarnos a las leyes inmanentes de ese campo, es decir, de reconocer prácticamente la verdad como valor y de respetar los principios y los cánones metodológicos que definen la *racionalidad* en el momento considerado, al mismo tiempo que comprometer en las luchas de competencia todos los instrumentos específicos acumulados en el curso de luchas anteriores. El campo científico es una lucha donde es preciso armarse de razón para ganar. (...) Decir que existen condiciones sociales de la producción de la verdad quiere decir que existe una política de la verdad, una acción de todos los instantes para defender y mejorar el funcionamiento de los universos sociales donde se ejercen los principios racionales y donde se engendra la verdad". Análogamente, podemos señalar cómo en el campo jurídico se dan también unas condiciones de producción de lo que llamaríamos la "verdad jurídica", es decir, las condiciones de producción de la *legalidad*, que define la *racionalidad* del campo de producción jurídica (la razón de la ley), de acuerdo a las exigencias y a la lógica de funcionamiento propia del campo. Parafraseando la cita de Bourdieu, podríamos decir que *el campo jurídico es un juego en el que hay que armarse de derecho –de razón jurídica– para ganar.*

tica o de la economía. Pero el hecho de conseguir hacerse reconocer como tal contribuye a producir unos efectos sociales absolutamente reales, y, en primer lugar, sobre aquellos cuya profesión consiste en interpretar las leyes y establecer jurisprudencia. Pero ¿qué sucederá con los juristas, encarnaciones más o menos sinceras de la hipocresía colectiva, si acaba siendo de notoriedad pública que, lejos de obedecer a unas verdades y unos valores trascendentes y universales, reciben, como todos los demás agentes sociales a las que los somete, subvirtiendo los procesos o las jerarquías, la presión de los imperativos económicos o la seducción de los éxitos periodísticos".

Más aún, lo específico del campo jurídico –su interés– reside precisamente en esa ilusión de neutralidad, de universalidad, de autonomía, de *desinterés* incluso (bajo el ropaje del "interés general" o la justicia), que configura sus discursos, suerte de "cinismo oficial" que subyace a toda la lógica de la objetivación en que consisten las prácticas codificadoras, esto es, la actividad de *dar forma*: poner formas y poner en formas. Por eso mismo la autoridad jurídica es *la forma por antonomasia del poder simbólico*, el poder del nombramiento y la institución, de la representación, el poder para construir socialmente, para otorgar importancia social, "pues el derecho es la objetivación de la visión dominante reconocida como legítima o, si lo prefieren, de la visión del mundo legítima, de la orto-doxia, avalada por el Estado" (1997: 245). La razón del derecho es, desde esta perspectiva *ilusión* e *interés*, en el doble sentido que Bourdieu da a estos términos: por un lado, a un mismo tiempo espejismo y poder motivador del juego; por otro inversión e inmersión en el juego.

Con todo, la "aplicación" de la fórmula de la práctica al análisis de los fenómenos jurídicos plantea además, como mínimo, dos cuestiones (o grupos de cuestiones), que quisiéramos dejar esbozados. La que se refiere al papel del derecho en la génesis de las prácticas y la que se pregunta por el derecho en cuanto práctica (y resultado, por tanto, de esa relación dialéctica entre las estructuras y las disposiciones, entre el campo y el habitus).

3.1. El derecho y la razón de la práctica

La primera de las cuestiones hace referencia al papel que las normas jurídicas (o las reglas, en un sentido más amplio) pueden jugar en la génesis de las prácticas. Si éstas son el resultado de ese doble encuentro (de ida y vuelta) entre el sistema de disposiciones de los *habitus* y la estructura de distribución del capital de los diferentes campos (y de éstos entre sí), ¿qué lugar ocupan o qué papel juegan las normas en la orientación y génesis de dichas prácticas?.

Apoyándose en la fórmula weberiana según la cual "los agentes sociales obedecen a la regla cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla", Bourdieu parte del hecho de que la regla no es automáticamente eficaz por sí sola, y que es preciso preguntarse en qué condiciones una regla puede actuar; la noción de *habitus* surge entonces para "recordar que al lado de la norma expresa y explícita o del cálculo racional, hay otros principios generadores de las prácticas", y no sólo, aunque sobre todo, en las sociedades donde hay pocas cosas codificadas, sino en todas las sociedades (1987: 94-97). Se apuesta, así, prolongando las intuiciones de Wittgenstein, por *la comprensión práctica de la regla, en tanto práctica ella misma.*

Ello supone, en primer lugar, partir de la reciprocidad existente entre la regla y la práctica, puesto que la regla tiene lugar *en* la práctica. La práctica es una continua interpretación y reinterpretación de lo que significa la regla, y la regla es realmente lo que la práctica hace de ella. Lo que nos lleva a advertir, frente a cualquier suerte de platonismo abstracto que no refiera la regla y sus aplicaciones a sus formulaciones empíricas, que no existe regla que no funcione activada por una suerte de "sentido desarticulado que se encuentra codificado en el cuerpo", es decir, el *habitus*, que es quien hace que las prácticas puedan funcionar en nuestras vidas. En el *habitus* reside, incorporado, ese sentido o comprensión (*understanding*) que hace que las reglas operen como modelos razonados para la acción, o que se planteen los límites precisamente a esa razón expresa y formulada.

Además, refiriéndose explícitamente a la distinción weberiana entre orden jurídico, convención y costumbre, Bourdieu afirma que la regla (ya sea jurídica o de costumbre) opera como un "*principio secundario* de determinación de las prácticas" que no interviene más que sustitutivamente, en defecto del principio primario que es el interés subjetivo u objetivo; interés que se define "en la relación entre el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras y la situación (o el objeto)" (1972: 205-206 y 256). Es más, la regla codificada, desde la experiencia etnológica de Bourdieu en la sociedad de Cabilia, "tiene por principio no esquemas explícitos, objetivados, por lo tanto ellos mismos codificados, sino esquemas prácticos" (1987: 95). La codificación tiene en este sentido una relación de continuidad con el *habitus*, al "traducir" en forma simbólica lo que existe en forma de *habitus*, sobre todo cuando es precisa (dada

una situación de violencia, o de imprevisibilidad) una "certeza" que proporciona la lógica de objetivación que la codificación (y sobre todo la codificación jurídica) supone. La regla *facilita* y *simplifica* las opciones de los agentes en el curso de la acción. La parte de indeterminación y de incertidumbre que tiene el *habitus* hace "que uno no pueda remitirse completamente a él en las situaciones críticas, peligrosas"; de ahí que Bourdieu enuncie "como ley general que cuanto más peligrosa es la situación, más codificada tiende a ser la práctica"; y más aún: que "el grado de codificación varía según el grado de riesgo" (1987: 96).

Por lo tanto, el criterio básico y primario desde un punto de vista antropológico, en la génesis y orientación de las prácticas, es el *habitus* en cuanto conjunto de esquemas o principios clasificatorios, disposiciones incorporadas, etc., y el *interés* (la ilusión) que surge de la relación entre ese sistema de disposiciones y las posibilidades y censuras del entorno. La acción obedece a un sentido práctico, a una lógica práctica, que es la de la "espontaneidad generadora" del *habitus*. Y recurre a la regla, al ritual codificado, en las situaciones de incertidumbre y de violencia en las que precisamente dada esa espontaneidad, el interés se decanta hacia la formalización de las prácticas. La regla, la codificación, ofrece así una posibilidad objetiva u objetivada, la que deriva de dar forma, poner formas o poner *en formas* (formalizar) lo que previamente existe en estado práctico. Así sucede, por ejemplo, en el caso de la lengua: "en ausencia de la *objetivación* en la escritura y sobre todo de la *codificación* cuasi-jurídica que es correlativa a la constitución de una lengua oficial, las "lenguas" sólo existen en estado práctico, es decir, en forma de habitus lingüísticos al menos parcialmente orques-

tados y de producciones orales de esos habitus" (1982b: 28-29). Sin embargo, por un lado, la "traducción" de esos esquemas prácticos a esquemas formales conllevará unos efectos específicos derivados precisamente del nuevo "estado" social en el que operan. Y por otro, la lectura que Bourdieu hace de la regla como un principio secundario en la determinación de las prácticas no quiere decir que la regla (implícita o explícita) no tenga su propia y específica eficacia en la orientación (e incluso génesis) de las mismas. Lo que quiere decir, más exactamente, es que esa eficacia se realiza siempre por mediación (o a través) del *habitus* y del *interés* del agente, tal como planteaba también Weber a su modo.

En efecto, para Bourdieu la regla explícita, como la regla jurídica, no carece de efectos propios. Como dice en el presente libro: "la justa reacción contra el juridicismo, que conduce a restituir en su lugar, en la explicación de las prácticas, a las disposiciones constitutivas del habitus, no implica de ningún modo que se ponga entre paréntesis el efecto propio de la regla explícitamente enunciada, sobre todo cuando, como la regla jurídica, está asociada a sanciones. Y a la inversa, si no hay duda que el derecho ejerce una eficacia específica, imputable sobre todo al trabajo de *codificación*, de puesta en forma y en fórmula, de neutralización y de sistematización, que realizan, según las leyes propias de su universo, los profesionales del trabajo simbólico, sin embargo esa eficacia, que se define por oposición a la inaplicación pura y simple o a la aplicación fundada sobre la coacción pura, se ejerce sólo en la medida en que el derecho es socialmente reconocido y encuentra un acuerdo, incluso tácito y parcial, porque responde, al menos en apariencia, a necesidades e intereses reales"; y señala además, para el caso del

derecho, cómo "la relación de los habitus a la regla o a la doctrina es la misma [que] en el caso de la religión, donde es tan falso imputar las prácticas al efecto de la liturgia o del dogma (por una sobreevaluación de la eficacia de la acción religiosa que es el equivalente del juridicismo) que ignorar ese efecto imputándolas completamente al efecto de las disposiciones, e ignorando de paso la eficacia de la acción del cuerpo de clérigos".

Bourdieu, como vemos, distingue y subraya el hecho de que "se puede negar a la *regla* la eficacia que le concede el juridicismo sin ignorar que existe un interés en *estar en regla* que puede estar en el origen de estrategias destinadas a *ponerse en regla*, a poner, como suele decirse, el derecho de su parte, a atrapar de alguna manera al grupo en el juego de uno mismo presentando los intereses bajo las apariencia desfigurada de valores reconocidos por el grupo" (1980a: 185-186). Más aún cuando el hecho de "estar en regla" o de seguirla, de conformarse o referirse a ella, conlleva un provecho o un beneficio particular, material o simbólico, derivado de los efectos y la fuerza propia de la regla: "Podemos tomar como una ley antropológica universal que existe un provecho (simbólico y a veces material) en someterse a lo universal, en darse (al menos) las apariencias de la virtud, en plegarse, exteriormente, a la regla oficial. Dicho de otro modo, el reconocimiento que es universalmente acordado a la regla oficial hace que el respeto, incluso formal o ficticio, a la regla asegure beneficios de regularidad (siempre es más fácil y más confortable estar en regla) o de "regularización" (como dice a veces el realismo burocrático que habla por ejemplo de "regularizar una situación")" (1994a: 240-241). Hay, por eso mismo, una eficacia propia

de la norma (y en concreto de la norma jurídica) que reside sobre todo en su capacidad o fuerza en cuanto forma simbólica: en la *vis formae*, que dirá Bourdieu, constituyéndola en elemento esencial del análisis del derecho en cuanto sistema normativo y sistema simbólico.

Con otras palabras: que el derecho no sea la razón de ser – ni exclusiva, ni principal– de las prácticas no quiere decir que no aporte una racionalidad específica (esto es, una específica fuerza o violencia) a la génesis de esas mismas prácticas. Pero para entender mejor la importancia y la eficacia que esa violencia o fuerza de la forma tiene en la génesis de la práctica, esto es, para comprender mejor la eficacia del derecho, habrá que analizar también lo que consideremos que sea el derecho mismo, es decir la práctica jurídica misma: el derecho (la norma) como práctica.

3.2. *La práctica y la razón del derecho*

La segunda de las cuestiones planteadas se refiere precisamente a la explicación que Bourdieu hace del derecho como práctica. Con su análisis del campo jurídico, el sociólogo francés está tratando de superar la oposición excluyente en la explicación del derecho –réplica de la alternativa entre el subjetivismo y el objetivismo cuya superación estaba en la base de todo el desarrollo anterior–, entre formalismo y antiformalismo, entre una visión internalista o externalista del derecho, es decir: entre la explicación de las prácticas jurídicas en función de un sistema autorreferente y una racionalidad interna que determina la lógica de la producción y reproducción de las obras jurídicas; o la comprensión de dichas obras y prácticas jurídicas como el reflejo directo de las relaciones de fuerza existentes en la sociedad. Es la

cuestión de las condiciones internas y externas del derecho, que podríamos resumir con las palabras de Weber: "el sentido en el que se desarrollan las cualidades formales del derecho está condicionado directamente por eso que podemos llamar las "relaciones internas al derecho", es decir, la particularidad del círculo de personas que por profesión están en condiciones de influenciar la manera de formar el derecho, al lado de la influencia indirecta que tiene su origen en las condiciones económicas y sociales", es decir, las relaciones externas. Por otro, el análisis del campo jurídico quiere ser una forma de superar esa oposición clásica, que antes hemos comentado, entre objetivismo y subjetivismo.

Sin embargo, la relación dialéctica entre uno u otro momento parece remitir en última instancia a esas estructuras objetivas que orientan o determinan las representaciones, que a su vez legitiman las condiciones objetivas, en una suerte de proceso de reproducción social que en principio tiende a garantizar las relaciones de dominación existentes en la práctica. De ahí la consideración de la obra de Bourdieu como una "antropología materialista" –a la que se ha caracterizado como una variante refinada del marxismo– que explica la razón de las prácticas sociales (en este caso las jurídicas) *sobre todo* en función de las condiciones materiales de existencia (aunque estas condiciones no sean sólo estrictamente económicas, o economicistas), y de las relaciones de fuerza que en función de esas condiciones, y por tanto del poder acumulado por los diferentes agentes, llevan a mantener determinadas estrategias en el juego que se desarrolla en los diferentes espacios o campos sociales.

La perspectiva de Bourdieu sobre el derecho nos acercaría así a una especie de *decisionismo jurídico* para el que el

derecho, la práctica jurídica, no es sino el resultado de una decisión estratégica, en función de unos intereses ligados a la acumulación de diferentes tipos de capital o poder. Pero eso no significa, a nuestro entender, que esa "ilusión racional o geométrica" que está en el origen del derecho y de las prácticas jurídicas, en tanto decisiones neutrales y objetivas que se ajustan únicamente a la objetividad y neutralidad que se atribuye a la norma, sea inútil. No lo es si tenemos en cuenta la eficacia simbólica de la forma jurídica y que la lucha que se lleva a cabo en el campo jurídico debe someterse a sus propias condiciones de formalización. Persistir en la ilusión geométrica de la neutralidad de las formas jurídicas puede ser una manera de contribuir a la violencia social que las mismas ejercen; pero también es una estrategia de distinción a la hora de configurar un espacio social específico (jurídico) en el que se desarrolle la concurrencia por un capital específico (jurídico) y de acuerdo a una lógica específica. Esto es, una forma de persistir en el proceso de diferenciación de los campos sociales que contribuya también a la división en la dominación que en los mismos se ejercen y por tanto, según Bourdieu (y leyendo a Pascal), contribuya a evitar la obsesión tiránica que subyace en el apetito de universalidad. Una tiranía que según Bourdieu tendría que ver con la confusión de los campos y las lógicas sociales que en ellos operan: "Los progresos en la diferenciación de los poderes son otras tantas protecciones contra la imposición de una jerarquía única y unilineal basada en una concentración de todos los poderes en manos de una única persona (como el cesaropapismo) o de un único grupo y, más generalmente, contra la *tiranía* entendida

como una intrusión de los poderes asociados a un campo en el funcionamiento de otro campo" (1997: 138).

Así, por un lado, la atención de Bourdieu a los aspectos sociales e históricos en el derecho (las condiciones materiales de producción del discurso jurídico, entendido en sentido amplio), o la consideración sociológica de los intereses en la interpretación jurídica, reduciendo la ilusión geométrica o racional a eso, espejismo o ilusión sociológica, es lo que conduce a caracterizar su metodología como antiformalista. Pero, por otro lado, ese antiformalismo jurídico de Bourdieu, no implica necesariamente despreciar la consideración del derecho y el trabajo jurídico. Ni tampoco de las dimensiones formales y formalizadoras de ese trabajo o de la ilusión de explicar y producir lo jurídico a partir de lo jurídico. Así, será preciso diferenciar también lo que sería una postura más metodológica (y en este caso más sociológica) sobre el derecho, que nos permita comprender el derecho y el Estado (el campo jurídico y el campo estatal), y una postura más ideológica (o más política), que nos permita apostar sobre el derecho y sobre el Estado (o en el campo jurídico y el campo estatal). De ahí que el antiformalismo metodológico de Bourdieu es compatible, desde ese punto de vista, con un formalismo que trate de hacer un homenaje a la virtud, tal como propone el sociólogo francés (1994a: 242). Es decir, que la crítica de la violencia simbólica de la actividad formalizadora y formalizante del campo jurídico permite tomar conciencia de las posibilidades de someter esa misma violencia a sus propias exigencias de formalización.

En ese sentido, y a nuestro entender, las conclusiones que se pueden sacar del análisis socio-jurídico del autor

francés y su posible crítica del mundo jurídico, no van dirigidas hacia una negación radical de la legalidad y la práctica jurídica como un modo de dominación formal (que lo es), y una apuesta por otros mecanismos o cauces sociales menos formales, como el discurso del consenso, que no serían sino otras formas más groseras de la misma dominación. Que el Derecho sea un factor de reproducción social no nos exime de la pregunta sobre la posibilidad real de la justicia social *sin derecho y sin Estado*. O más concretamente, sin el contrapunto formalista y formalizador del derecho y del Estado. Ya que esa "apuesta" por la legalidad no supone necesariamente (o no puede suponer) una abdicación ingenua en manos de quienes la definen y la administran. Ni una abdicación (imposible por otro lado) de los presupuestos concretos que esa legalidad debe implicar de una forma coherente. Precisamente lo que el análisis *antiformalista* de Bourdieu nos ofrece es la posibilidad de comprender mejor cómo aquellos utilizan (o utilizamos) la legalidad para servir a diferentes intereses. Lo cual permite (o nos permite) a otros, concurrir más coherentemente a la lucha que en ese campo jurídico, y en los diversos campos sociales, se lleva a cabo por el monopolio de los medios que contribuyen a la dominación legítima.

A la postre, tras la lectura de la demoledora crítica que Bourdieu hace del derecho y los juristas, retornan con más lucidez si cabe las palabras, imperecederas, de Pascal (que tanto inspiran, por otro lado, al sociólogo francés), sobre la fuerza y la justicia, o sobre el derecho y la razón: *"Ne pouvant faire que le juste fût fort, il fallait faire que le fort fût juste"*.

4. A propósito de Poder, derecho y clases sociales: ¿Un nuevo libro?

Los trabajos que agrupa este libro, pensamos, pueden ser un buen punto de referencia para profundizar en el análisis que hemos venido esbozando. Como ya hemos dicho anteriormente, se trata de textos que habían sido publicados con anterioridad de forma dispersa pero que, agrupados bajo el título de este volumen, cobran un sentido conjunto que da buena cuenta del esfuerzo de su autor por ir elaborando un pensamiento y una práctica científico-social que, luchando por desvelar las diferentes formas de dominación (incluida la jurídica), ayude al ser humano a encontrar su lugar en el mundo; aunque sea –como hemos dicho en otras ocasiones– empezando por ponerlo en su lugar social.

El primero de esos trabajos, *¡Viva la crisis!*, tiene su origen en una exposición oral en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago en Abril de 1987, que posteriormente fue publicada en la revista *Theory and Society* (núm. 17, 1988, pp. 773-787), con la traducción y las notas de Loïc J. D. Wacquant, que se mantienen en esta edición (en la traducción de este trabajo se ha utilizado tanto la versión inglesa como el original en francés). El artículo, elaborado precisamente a propósito de dicha revista, sirve para abrir este volumen por cuanto ofrece una reflexión general sobre el sentido de las ciencias sociales y la necesidad, antes ya subrayada, de superar las "falsas antinomias", y muy concretamente la oposición entre objetivismo y subjetivismo. Para el autor, se trata de integrar ambas perspectivas en un sólo modelo que, a través de la noción de "punto de vista", pueda dar cuenta del análisis de la experiencia de los agentes

sociales y de las estructuras que hacen posible esa experiencia. Este texto, como decimos, sirve así de introducción al resto de los capítulos del libro, en los que ese propósito integrador desciende a cuestiones más concretas relacionadas con el análisis de las clases sociales y el derecho.

Aunque es anterior en el tiempo, el libro incluye después en el capítulo segundo el texto más alejado en el tiempo de todos los que componen este volumen: *Sobre el poder simbólico*, un trabajo también elaborado originariamente para una conferencia en la misma universidad americana (Chicago, abril de 1973), y que fue publicado posteriormente en la revista *Annales* (núm. 3, 1977, pp. 405-411). El del poder simbólico es, podríamos decir, el tema de toda la obra de Bourdieu. Todo su trabajo científico puede ser considerado como una suerte de sociología de la dominación simbólica, la que, como también dirá en este libro, se ejerce en las formas, a través de las formas, o poniendo formas. Y el derecho, como sistema simbólico que es, es el ejemplo paradigmático de ese poder. En este segundo capítulo se presentan de modo sumario las síntesis que Bourdieu hace de las diferentes tradiciones en su teoría del poder de los instrumentos simbólicos como estructuras estructurantes y estructuradas e instrumentos de dominación.

En los capítulos tercero y cuarto se abordan respectivamente, dos cuestiones absolutamente interrelacionadas: las ideas de *clase* y *capital*. Esto es: la existencia teórica y práctica de clases sociales, y las formas de distribución del poder que contribuyen a la construcción de esos grupos o clases. El primero de esos dos textos, *¿Cómo se hace una clase social?*, también está ligado en su génesis a las circunstancias de una exposición académica determinada, puesto que

tiene su origen en una *lecture* ofrecida en la ya citada Universidad de Chicago en un simposio sobre "Género, edad, etnicidad y clase: ¿construcciones analíticas o categorías populares?" (9-10 de abril de 1987), que posteriormente sería publicada en la revista *Berkeley Journal of Sociology* (núm. 22, 1987, pp. 1-17) con traducción del francés de Loïc J. D. Wacquant y David Young (la traducción española se ha hecho a partir de la versión en inglés). El segundo de los textos, *Las formas del capital*, apareció inicialmente en alemán con el título "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapitall", en Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten* (*Soziale Welt*, Sonderheft 2), Göttingen, Otto Schartz and Co., 1983, pp. 183-98[9]; también existe traducción al inglés: "The Forms of Capital", en John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York/Westport/London, Greenwood Press, 1986, pp. 241-258[10] (tomando como referencia la versión alemana, por ser la que se publicó antes, en la traducción que se hace en el libro se han tenido en cuenta las dos versiones).

Finalmente, podríamos decir que en el último capítulo confluyen las diferentes perspectivas planteadas en los trabajos precedentes, para el análisis particular del derecho. Dicho capítulo, *La fuerza del derecho*, fue publicado en 1986 en el número 64 de *Actes de la recherche en sciences sociales* (pp. 3-19), una importante revista de sociología crítica que desde su aparición en 1975 dirige el propio

9. Publicado de nuevo en P. Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur 1*, hamburg, VSA-Verlag, 1992.
10. Puede verse una reseña del artículo (E. Hayes, "On 'The Forms of Capital'") en http://www.english.upenn.edu/~jenglish/Courses/hayes-pap.html.

Bourdieu, en un monográfico dedicado al derecho (*de quel droit?*). *La fuerza del derecho*, como indica el subtítulo del texto plantea los "elementos para una sociología del campo jurídico". Se trata, dicho de otro modo, de una introducción al análisis social del derecho, lo que implica no sólo una observación del fenómeno jurídico, sino la *observación de la observación* que los propios juristas hacen del fenómeno jurídico, para escapar así a la alternativa entre formalismo e instrumentalismo (la variante jurídica de esa permanente antinomia entre subjetivismo y objetivismo) en la definición social del derecho.

En el prólogo que ha escrito Bourdieu a propósito de la aparición de este libro, el sociólogo francés se pregunta por la oportunidad o la necesidad –el *sentido*, podríamos decir– de publicar conjuntamente estos textos, aparentemente alejados en el tiempo y arrancados a la contingencia de unas situaciones particulares (por ejemplo al tratarse de exposiciones académicas en una universidad extranjera) que justifican la génesis del discurso a la vez que condicionan la forma misma del discurso. Creo que un simple vistazo a esos trabajos como el que acabamos de hacer, ya sirve para responder positivamente a esa pregunta. En primer lugar porque todos esos textos plantean cuestiones de suma importancia en el debate social y político actual (el enclasamiento y la clasificación social, el poder de construcción de la realidad, el papel del derecho en las luchas por definir la realidad social, la determinación social del discurso jurídico, etc.), y que en ocasiones son marginadas en aras de una visión hegemónica excesivamente simplificada y simplificadora de la realidad, generosa con el *statu quo*, y dominada por lo que algunos han llamado, en alusión al personaje de

Voltaire, el *panglossianismo*, suerte de ideología de lo inevitable que nos dice que las cosas son como son (esto es, como dicen que son quienes tienen el poder para decir que son así) y que además deben ser así, porque no pueden ser de otro modo.

Y es que, *Poder, derecho y clases sociales* no debe ser leído como un mero agregado de textos inconexos *sobre* el poder, *sobre* el derecho o *sobre* las clases sociales. Frente a una perspectiva excesivamente tecnicista –o tecnológica– del discurso jurídico, ausente de toda consideración social, estos trabajos de Bourdieu pueden ayudar a poner de relieve la indisociable relación entre el poder, el derecho *y* las clases sociales (aunque esa relación no sea tampoco, como dice el sociólogo francés, la del reduccionismo "instrumental" que no ve en el derecho sino una simple máscara y un reflejo directo de las relaciones de fuerza existentes).

La particular sospecha sociológica de Bourdieu (a la postre "hijo ilegítimo", como lo han llamado algunos, de Durkheim, Marx y Weber) apunta precisamente a la necesidad de *poner en cuestión* dichas simplificaciones y superar esos reduccionismos. Y esa intención es, entre otras cosas, lo que da unidad a este libro, en el que se recogen "viejos" materiales críticos útiles para hacer frente a una nueva "época de restauración". En ese sentido, más allá de esa aparente dispersión inicial, el lector podrá encontrar en este libro unas mismas claves interpretativas, instrumentos de análisis de la realidad social, herramientas al fin y al cabo, que deben ser utilizadas como tales, es decir, como *útiles* (*outils*) en el doble sentido del término, adjetivo y sustantivo: utensilios teóricos en cuya utilidad para conocer (desvelar) la realidad estriba su justificación.

Así pueden tomarse las propuestas del análisis de Bourdieu, y pienso que sólo así –instrumentalmente– *deben* tomarse, al margen de la querencia a los dogmas, los eslóganes publicitarios o las recetas terapéuticas con que determinados discursos, ajenos a él, inundan el campo científico. Y es que frente a la actual confusión de los poderes y la tendencia de los grandes poderes económico-políticos a dominar y utilizar en su provecho el capital científico y cultural, urge luchar por esa autonomía y diferenciación a la que alude el sociólogo francés en su particular combate contra la tiranía social, empezando por la diferenciación y la autonomía del propio discurso científico e intelectual. Los materiales de este libro dan buena cuenta, creo, de ese trabajo de Bourdieu a lo largo de muchos años, y pueden servir de referencia como herramientas (o *útiles*, digámoslo una vez más), para que en la actualidad otros puedan tomar parte en esas luchas por la definición de la realidad social.

Bibliografía básica

A) Obras de Pierre Bourdieu:

- 1962, "Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales* 5-6: 32-136.
- 1968a, *Le métier de sociologue* (con J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron) Paris-La Haye: Mouton [*El oficio de sociólogo*, trad. de F. Hugo Azcurra y J. Sazbón, Madrid, Siglo XXI, 1989 (12ª ed.)].
- 1968b, "Structuralism and theory of sociological knowledge", *Social Research* 35/4: 681-706.
- 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (con J.-C. Passeron), Paris: Minuit

[*La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1981].
- 1972, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz.
- 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit [*La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, trad. de Mª C. Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1988].
- 1980a, *Le sens pratique*, Paris: Minuit [*El sentido práctico*, trad. de A. Pazos, Madrid, Taurus, 1991].
- 1980b, "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", *Actes de la recherche en sciences sociales* 32/33: 3-14.
- 1982a, *Leçon sur la leçon*, Paris: Minuit.
- 1982b, *Ce que parler veut dire*, Paris: Fayard [*¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985].
- 1983, "The philosophical institution", in A. Montefiore, ed., *Philosophy in France today*, Cambridge: University Press, 1-8.
- 1984a, *Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- 1984b, *Homo academicus*, Paris: Minuit.
- 1984c: "Espace social et genèse des "classes"", *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53: 3-12.
- 1985, "The genesis of the concepts of habitus and field", *Sociocriticism. Theories and Perspectives* II/2: 11-24.
- 1987, *Choses dites*, Paris: Minuit [*Cosas dichas*, trad. M. Mizraji, Buenos Aires: Gedisa, 1988].
- 1988, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit [*La ontología política de Martin Heidegger*, trad. de C. de la Mezsa, Barcelona, Paidós, 1991].
- 1989a, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Minuit [hay traducción española del capítulo

1 de la 4ª parte: "Los poderes y su reproducción", in Varios, *Lecturas de antropología para educadores*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 389-429].
- 1989b, "For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus", *Berkeley Journal of Sociology* XXXIV: 1-29.
- 1990, "Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en oeuvre des réglements", *Actes de la recherche en sciences sociales* 81/82: 86-96.
- 1992a, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil [*Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995].
- 1992b, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (con Loïc J. D. Wacquant), Paris: Seuil.
- 1993, *La misère du monde* (bajo la dirección de P. Bourdieu), Paris: Seuil.
- 1994a, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil [*Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997].
- 1994b, *Libre-échange* (con H. Haacke), Paris: Seuil/Les presses du réel.
- 1996a, *Sur la télevision, suivi de L'emprise du journalisme*, Paris: Liber [*Sobre la televisión*, trad. Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997].
- 1996b: "Understaning", *Theory, Culture & Society* 13/2: 17-37.
- 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil [*Meditaciones pascalianas*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999].
- 1998, *Contre-feux*, Paris: Raisons d'agir [*Contra fuegos*, trad. de J. Jordá Barcelona, Anagrama, 1999].
- 1999, *La domination masculine*, Paris: Seuil.

B) Bibliografía complementaria:

Accardo, A., 1991, *Initiation à la sociologie*, Bordeaux: Le Mascaret.

Actuel Marx, 1996, núm. 20, monográfico: "Autour Pierre Bourdieu".

Ansart, P., 1990, *Les sociologies contemporaines*, Paris: Seuil.

Bohn, C., 1991, *Habitus und Kontext*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Calhoun, C.; LiPuma E. y Postone, M., eds., 1993, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press.

Castón Boyer, P., 1996, "La sociología de Pierre Bourdieu", *Revista española de investigaciones sociológicas* 76: 75-97.

Critique, 1995, núm 579/580, monográfico "Pierre Bourdieu".

Díaz-Salazar, R., 1988, *El capital simbólico*, Madrid: Hoac (cap. VI, pp. 189-207).

Fowler, B., 1996, "An Introduction to Pierre Bourdieu's "Understanding"", *Theory, Culture & Society* 13/2: 1-16.

García Inda, A., 1996, "El Estado como campo social. La noción de Estado en Pierre Bourdieu", *Ius fugit* 3/4: 391-417.

- 1998, *La violencia de las formas jurídicas. La sociología del poder y el derecho de P. Bourdieu*, Barcelona: Cedecs.

Harker, R.; Mahar, Ch.; Wilkes, Ch., eds., 1990, *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, London: MacMillan Press.

Howes, D. 1996, "De l'oralité et de la lettre de la loi", *Droit et Société* 32: 27-49.

Janning, F., 1991, *Pierre Bourdieus Theorie der Praxis*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Jenkins, R., 1992, *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.

Lascoumes, P.; Le Bourhis, J.-P. 1996, "Des "passe-droits" aux passes du droit. La mise en oeuvre socio-juridique de l'action publique", *Droit et Société* 32: 51-73.

Lash, S., 1991, "Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu", in *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge, pp. 237-265.

Martínez García J. I., 1992, *La imaginación jurídica*, Madrid: Debate.

Muñoz Dardé, V., 1987, "Bourdieu y su consideración social del lenguaje", *Revista española de investigaciones sociológicas* 37: 41-55.

Ocqueteau, F.; Soubiran-Paillet, F. 1996, "Champ juridique, juristes et règles de droit: une sociologie entre disqualification e paradoxe", *Droit et Société* 32: 9-26.

Rist, G., 1984, "La notion médiévale d'habitus dans la sociologie de Pierre Bourdieu", *Revue européenne des sciences sociales* 67: 201-212.

Robbins, D., 1991, *The Work of Pierre Bourdieu*, Buckingham: Open University Press.

Rodríguez-Ibañez, J. E., 1992, "Un antiguo chico de provincias llamado Pierre Bourdieu", *Revista de Occidente* 137: 183-187.

Sánchez de Horcajo, J. J., 1979, *La cultura. Reproducción o cambio. El análisis sociológico de P. Bourdieu*, Madrid: CIS.

Thompson, J. B., 1984, "Symbolic Violence, Language and Power in the writtings of Pierre Bourdieu", in *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, pp. 42-72.

PRÓLOGO

¿Es oportuno agrupar así, para la publicación, textos sobre temas tan dispares, y en apariencia alejados de la actualidad que los inspiró? De hecho creo que estas propuestas, incluso las más polémicas, las más ligadas por tanto a una actualidad efímera, no son nunca completamente separables de un trabajo científico que, para romper con las prenociones y los prejuicios de la visión dominante, debe construir sus propios instrumentos de análisis de la realidad social. Y por otra parte me parece que no se puede romper con el encanto de la creencia más que poniendo las armas de la polémica al servicio de las verdades conquistadas por la polémica de la razón científica.

Es por tanto tiempo de desarrollar nuevas formas de combate para contrarrestar con medios apropiados la violencia de la opresión simbólica que se ha instalado poco a poco en las democracias occidentales. Una censura larvada pesa cada vez más sobre la prensa crítica y, en los grandes periódicos semi-oficiales, sobre el pensamiento subversivo. La vida política, como la vida intelectual, están cada vez más sometidas al dominio de los media, ellos mismos sometidos cada vez más a la presión de los anunciantes. La internacional neoconservadora, con centro en los Estados Unidos, presiona sobre todos los espacios de expresión libre

y reprime las investigaciones de vanguardia controlando la concesión de subvenciones públicas. Críticos mediocres y escritores insignificantes denuncian el arte contemporáneo como pura engañifa, apelando a una reconciliación de la novela con las formas narrativas más tradicionales. Sin hablar de las ciencias sociales, sobre las que pesa constantemente la sospecha. Las corrientes individualistas y ultrasubjetivistas que dominan la economía y que se esfuerzan por conquistar el conjunto del campo de las ciencias sociales tienden a socavar los fundamentos mismos de las ciencias sociales y han convertido a las matemáticas en el principal instrumento de legitimación del orden establecido. Estamos en una *época de restauración*.

Es en la esfera intelectual donde los intelectuales deben llevar a cabo el combate. No solamente porque es en este terreno donde sus armas son más eficaces, sino también porque es en nombre de una autoridad intelectual –y en particular la de la ciencia– cómo las nuevas tecnocracias tienden a imponerse. Así es por ejemplo cómo la nueva demagogia política se apoya en los sondeos para legitimar la puesta en práctica de políticas neoliberales, las medidas represivas adoptadas contra los extranjeros o las políticas culturales hostiles a la vanguardia. He aquí porqué los intelectuales deben dotarse de medios de expresión autónomos, independientes de las tentaciones públicas o privadas, y organizarse colectivamente para poner sus armas apropiadas al servicio de los combates progresistas.

PIERRE BOURDIEU
París, Primavera de 2000.

Capítulo I

¡VIVA LA CRISIS! Por la heterodoxia en ciencias sociales

1. El derrumbe de la ortodoxia y su legado

Cuando se me invitó a participar en la creación de *Theory and Society*, ví en la aparición de esta revista, que abría una primera brecha en el monolítico bloque del "establishment" sociológico, un síntoma de un profundo cambio en las ciencias sociales. Y, de hecho, *Theory and Society* llegaría a ser, en todo el mundo, el punto de encuentro de todas las corrientes sociológicas minoritarias y marginales, algunas de las cuales han conocido después un importante desarrollo. Como podrá imaginarse, yo no viví con desesperación lo que algunos han descrito como una crisis, es decir la destrucción del templo académico que, con su triunvirato Capitolino, y todos sus dioses menores, dominó la sociología mundial durante los años cincuenta y principios de los sesenta. Pienso, en efecto, que por razones diversas, y convergentes, entre las cuales está el deseo de dar a la sociología una legitimidad científica –identificada con la respetabilidad académica y la neutralidad o inocuidad política– un grupo de profesores, que ocupaban las posiciones dominantes en las universidades más importantes de los Estados Unidos, formaron una especie de oligopolio "científico" y,

al precio de concesiones mutuas, elaboraron eso que Erving Goffman llama un *working consensus*, apto para dar a la sociología las apariencias de una ciencia unificada, finalmente liberada de las enfermedades infantiles de la lucha ideológica de todos contra todos. Esta ficción de unanimidad, que hoy día algunos todavía se esfuerzan en restaurar, se asemejaba a la de aquellas ortodoxias religiosas o jurídicas que, como depositarias de la preservación del orden simbólico, deben mantener prioritariamente y a cualquier precio el consenso en el seno del cuerpo de doctores. Esta *communis doctorum opinio*, ficción social artificialmente creada y sostenida, es la antítesis absoluta del acuerdo, a la vez total y provisional, sobre el cuerpo de las adquisiciones colectivas de una disciplina científica –principios, métodos de análisis, procedimientos de comprobación, etc.– que, lejos de tener como función la de producir un consenso de fachada, hacen posible las confrontaciones a la vez despiadadas y regladas de la lucha científica y, por lo mismo, el progreso de la razón.[1]

No hay razón, por lo tanto, para lamentar el derrumbe de una ortodoxia. Pero tampoco hay que olvidar que las oposiciones complementarias, las oposiciones en la complementariedad, que estaban en la base de la antigua división del trabajo de dominación científica, pueden sobrevivir al debilitamiento de la ficción de síntesis que la coronaba. Quizás nunca ha sido tan grande como hoy día la distancia entre lo que en los Estados Unidos y en todos los países

1. Para un mayor desarrollo de esta idea, véase P. Bourdieu "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrés de la raison", *Sociologie et sociétés* 7/1 (1975), 91-118; y "The Peculiar History of Scientific Reason", *Sociological Forum* 6/1 (1991), 3-26.

dominados por el modelo académico americano se llama teoría y lo que se denomina investigación empírica. Aunque la grandeza de la ciencia social americana descansa, al menos desde mi punto de vista, en aquellos admirables trabajos empíricos que incluyen su propia teoría producidos sobre todo en Chicago en los años cuarenta y cincuenta, pero también en otros lados, como la avalancha de notables estudios procedentes de la generación más joven de científicos sociales y sociólogos historiadores, el universo intelectual continúa estando dominado por teorías académicas concebidas como simple compilación escolástica de teorías canónicas. Y uno no puede resistirse a la tentación de aplicar a los neo-funcionalistas que intentan hoy día un *revival* paródico de la empresa parsoniana, las palabras de Marx según las cuales los sucesos y los personajes históricos se repiten, por así decirlo, dos veces, "la primera vez, como tragedia, la segunda como comedia".

Esta teoría "teórica", discurso profético o programático cuya finalidad se agota en sí mismo, y que resiste y vive de la confrontación con otras (teóricas) teorías (como en su variante neo-marxista a la francesa, que lo reduce a un puro ejercicio de lectura de textos canónicos) forma naturalmente "pareja epistemológica", según la expresión de Bachelard, con lo que en la ciencia social estadounidense se llama la "metodología". Esta suma de preceptos escolásticos (como el requisito de definir previamente los conceptos, que produce automáticamente un efecto de cierre) y de recetas técnicas cuyo formalismo –en lo que concierne por ejemplo a la presentación de los datos o de los resultados– a menudo está más próximo a la lógica de un ritual mágico que a la de una

ciencia rigurosa, es el perfecto equivalente de esos conceptos bastardos, ni concretos ni abstractos, que los teóricos puros inventan continuamente. Paradójicamente, bajo esos aires de rigor absoluto se evita a menudo la crítica de los conceptos utilizados y de las operaciones más fundamentales de la investigación, como los procedimientos de codificación de los datos y la elección de las técnicas estadísticas de análisis.

Por tanto, si se me permite plagiar las célebres palabras de Kant, la teoría sin investigación empírica está vacía, la investigación empírica sin teoría está ciega. No sería necesario recordar tales axiomas si la división entre la teoría teoricista y la metodología empirista no estuviera sustentada por extraordinarias fuerzas sociales: en efecto, ella está inscrita en la estructura misma del sistema de enseñanza y, a través suyo, en las estructuras mentales mismas. De modo que incluso las tentativas más interesantes para romper con ese dualismo acaban atenazadas entre las tipologías abstractas y las hipótesis verificables.

Todavía observo el efecto de una última venganza de esta pareja infernal formada por la teoría escolástica y el empirismo positivista en el desarrollo reciente de una forma de crítica de la práctica antropológica cuya función principal parece ser la de permitir a sus autores hablar de su experiencia vivida en la investigación y con los sujetos estudiados más que examinar críticamente lo que el estudio les haya enseñado, si es que no sustituye, pura y simplemente, al trabajo de campo. No habiendo dejado de trabajar para poner al día los presupuestos implícitos de la posición del observador que se retira de la práctica para pensarla (sobre todo en el *Esquisse d'une théorie de la pratique* y en *El ofi-*

cio de sociólogo),[2] espero no resultar sospechoso de complacencia científica si deploro estos accesos repentinos de reflexividad salvaje que han llevado a ciertos etnólogos a seguir el ensayismo filosófico en su continuo combate contra la posibilidad misma de una ciencia del hombre. Tales denuncias falsamente radicales de las escritura antropológica como *"poetics and politics"* no tienen nada en común con la crítica más radical de los presupuestos y los prejuicios de una metodología científica que obedece sin pensar los reflejos de las técnicas aprendidas o los sesgos personales del investigador. (Pienso, por ejemplo, en la devastadora crítica de A. Cicourel sobre la estadística burocrática)[3]. De hecho, estas rupturas retóricas con la retórica dejan intacto e *indiscutido* lo más esencial que puede revelarse mediante un retorno reflexivo sobre la práctica científica y sus instrumentos, que no constituye un fin en sí mismo, sino que está realmente orientado hacia el mejoramiento de esta práctica.

Para despojar mis observaciones del sesgo soberanamente programático y, por lo mismo, deliciosamente gratuito, del así llamado discurso "teórico", querría ilustrar, con un ejemplo extraído de una de mis últimas investigaciones sobre las *Grandes Écoles* francesas, cómo la atención exclusiva a los métodos de recogida de datos y a los procedimientos de análisis que promueve la concepción dominante de la ciencia, entraña o favorece una suerte de ceguera en las

2. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972; *El sentido práctico*, trad. de Alvaro Pazos, Madrid, Taurus, 1991; y P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, trad. de F. Hugo Azcurra y José Sazbón, Madrid, Siglo XXI, 1989.

3. Véase A. V. Cicourel, *El método y la medida en sociología*, trad. de E. Fuente, Madrid, Ed. Nacional, 1982; *The Social Organization of Juvenile Justice*, New York, Wiley, 1968; y *Theory and Method in a Study of Argentine Fertiliy*, New York, Wiley, 1974.

operaciones, a menudo inconscientes, de construcción del objeto de la investigación. Dado que suponen una oportunidad especialmente favorable para captar la contribución de las "escuelas de élite" a la reproducción de una clase dominante, las diversas *Grandes Écoles* han sido estudiadas profusamente, tanto por historiadores como por sociólogos, franceses o americanos. Ahora bien, de todas esas numerosas investigaciones, muchas de ellas con aparentemente impecables metodologías, no son pocas las que comienzan por una extraoridnaria *petitio principii*, al tomar como objeto de estudio *una y sólo una* escuela particular, considerada sincrónica o diacrónicamente (análogamente a lo que supondría estudiar la Universidad de Princeton independientemente de su posición en el seno de la Ivy League y, a través de ella, en el seno del espacio de las Universidades americanas)[*]. Al poner entre paréntesis el hecho crucial de que cada escuela está inscrita en el espacio de las instituciones francesas de enseñanza superior y que debe muchas de sus propiedades más distintivas al conjunto de relaciones objetivas que mantiene con otras, la definición inicial del objeto destruye casi completamente el objeto mismo que pretende aprehender[4]. No necesito añadir que nadie se ha

---

*. La *Ivy League* estadounidense agrupa a diversas universidades privadas situadas en la región de Nueva Inglaterra y que gozan de gran prestigio académico y social: Yale, Harvard, Princeton, Columbia, Dartmouth, Cornell, Pensilvania y Brown. Sobre las investigaciones del sociólogo francés acerca de las "grandes escuelas" cfr. *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989, aparecido con posterioridad a la primera publicación de este trabajo. *N. del T.*

4. Una demostración más completa de este punto en P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "Agrégation e ségrégation. Les Grandes Ecoles dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales* 69 (1987), 2-50, particularmente la I parte, "La méthode en question". Para otras aplicaciones del *pensamiento relacional* recogido en el concepto de campo (como un espacio estructurado de

dado nunca por aludido en lo que, en mi opinión, constituye el mayor error teórico y empírico, casi tan brillante como la idea de estudiar un cuerpo celeste sin considerar sus relaciones con los otros cuerpos. Este es el tipo de error en el que incurren incluso los "metodólogos" más arrogantes cada vez que omiten plantear explícitamente la cuestión de la construcción del objeto teórico que dirige la construcción del objeto empírico (población, cuerpo de textos, etc.), a través de la cual el último puede ser atrapado, o cuando resuelven este problema por decisiones falsamente autoconscientes bautizadas como "definiciones operativas" ("llamo intelectual... consideraré clase media....", etc) y que consisten en recortar sobre el papel lo que no está recortado en la realidad (donde ellas son la apuesta en el desarrollo de las luchas sociales).

Para comprender porque, contra toda expectativa, tales cuestiones triviales son raramente planteadas, basta con ver que las elecciones de los objetos de estudio tienen todas las apariencias a su favor cuando ellas simplemente asumen las

relaciones objetivas entre posiciones definidas por líneas de fuerza y luchas sobre apuestas o formas de capital específico), véase: sobre el campo religioso, P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie* 12/3 (1971), 295-334; "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", in S. Whimster y S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen and Unwin, 1987, pp. 119-136; y P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ de pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45 (1982), 2-53. Sobre el campo literario y artístico, véase Pierre Bourdieu, "The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed" *Poetics* 12 (1983): 311-356; "The Historical Genesis of a Pure Aesthetic", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, special issue on "Analytic Aesthetics", XLVI (1987): 201-210; y "Flaubert's Point of View", *Critical Inquiry* 14 (1988), 539-562. Sobre el campo jurídico, "La fuerza del derecho" (en este volumen). Y sobre el campo filosófico, "The Philosophical Establishment", in A. Montefiori, ed., *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; y *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. de César de la Mezsa, Barcelona, Paidós, 1991.

preconstrucciones del sentido común y las definiciones del discurso ordinario, que designa y asigna a tantos investigadores tantos de sus objetos. Una realidad social, sea agente o institución, se da tanto más fácilmente, proporciona tanto más fácilmente lo que llamamos "datos", cuanto más completamente aceptamos tomarla tal como ella se presenta. Los documentos –comenzando por las estadísticas oficiales– son el producto objetivo de *estrategias de presentación de sí* que las instituciones, como los agentes, ponen en práctica, no siempre consciente y deliberadamente, y que la amenaza de la objetivación sin complacencia, encarnada por el sociólogo, hace a menudo acceder a la conciencia explícita. Las primeras representaciones que nosotros tenemos de las instituciones no son en lo esencial sino el producto del trabajo de representación que ellas producen espontáneamente y que muchos sociólogos no hacen sino registrar con grandes gastos.

La ciencia social debe romper con las preconstrucciones del sentido común, esto es, con la "realidad" tal como ella misma se presenta, de cara a construir sus propios objetos, incluso al riesgo de que parezca violentarse a esa realidad, de ajustar los "datos" a las necesidades de la construcción científica, o, más simplemente, de enfrentarse a una especie de vacío empírico, como cuando la información necesaria es incompleta o imposible de comparar, o, peor aún, cuando ésta no existe y no puede ser producida. Uno de los mayores obstáculos al progreso de las ciencias sociales reside indudablemente en esta formidable brecha entre la obediencia estricta a las reglas de la buena conducta científica tal como las define la *doxa* metodológica enseñada en las universidades, y las verdaderas virtudes científicas. No es raro,

en efecto que las exigencias del rigor real obliguen a transgredir las formas más aparentes del rigor positivista, que son tanto más fáciles de respetar cuánto más completamente se aceptan los presupuestos de la visión común de la realidad social. En suma, los estudios que no hacen sino ratificar las construcciones del sentido común y del discurso ordinario, convirtiendo los presupuestos cotidianos en definiciones científicas, tienen todas las posiblidades de ser aprobados por la comunidad académica y sus audiencias, y tanto más cuanto más estrictamente se plieguen a las reglas más superficiales de la disciplina científica, mientras que la investigación que rompe con la falsa evidencia y la aparente neutralidad de las construcciones del sentido común –incluído el sentido común académico (*sens commun savant*)– siempre corre el peligro de parecer el resultado de un acto de imposición arbitrario, cuando no de una toma de postura ideológica, y de ser denunciado como una producción deliberada de datos destinados a justificarlos (lo que hace siempre toda construcción científica).

2. Más allá de las falsas antinomias de las ciencias sociales

La oposición entre teoricismo vacío y empirismo ciego, sin embargo, es sólo una de las muchas parejas antagonistas (*couples ennemis*), o antinomias, que estructuran el pensamiento y la práctica sociológica e impiden el desarrollo de una ciencia de la sociedad capaz de acumular verdaderamente sus ya inmensos logros. Estas oposiciones, que Bendix y Berger denominaron *"paired concepts"* (objeto/sujeto, materialismo/idealismo, cuerpo/mente, etc.) están cimentadas en última instancia en oposiciones sociales

(alto/bajo, dominante/dominado, etc.). Como cualquier institución, ellas tienen una doble existencia: existen primero en la objetividad como departamentos académicos, asociaciones profesionales, redes docentes, e investigadores individuales comprometidos o identificados con diferentes teorías en -ismo, conceptos, metodologías, paradigmas, especialidades de la disciplina, etc.; y existen también en la subjetividad, como categorías mentales, principios de visión y división del mundo social. En el caso de la vida académica, la producción y reproducción de estas categorías se obtiene principalmente mediante ofertas de cursos, lecciones asignadas y materiales de lectura que se ajustan a las divisiones que establecen los profesores, con motivo –o bajo pretexto– de claridad y simplicidad.[5]

Estas parejas de oposiciones construyen la realidad social, o más estrictamente, *construyen los instrumentos de construcción de la realidad*: teorías, esquemas conceptuales, cuestionarios, conjuntos de datos, técnicas estadísticas, y demás. Ellas definen lo visible y lo invisible, lo pensable y lo impensable; y como todas las categorías sociales, encubren tanto como revelan y pueden revelar sólo por encubrimiento. Más aún, estas antinomias son a la vez descriptivas y evaluativas, una de las opciones siempre es considerada como "la buena", porque su uso está en última instancia radicado en la oposición entre "nosotros" y "ellos". Las luchas académicas son sólo un caso particular de las luchas

5. Para una exploración de estas categorías y su reproducción en el sistema educativo francés, véase P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "Les catégories de l'entendement professoral", *Actes de la recherche en sciences sociales* 3 (1975), 68-93; y P. Bourdieu, "Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento", en J. Gimeno Sacristán y A. Pérez Gómez, eds., *La enseñanza: su teoría y su práctica*, Madrid, Akal, 1989, pp. 20-36.

simbólicas que tienen lugar en la vida cotidiana, si bien las estrategias de la dominación académica asumen generalmente formas más solapadas. En el campo científico, los insultos están altamente eufemizados, transformados en nombres de conceptos y etiquetas analíticas, como cuando, por ejemplo, un crítico dice que yo sostengo una visión de la sociedad "semi-conspirativa" o "semi-funcionalista". En el debate académico, los asesinatos simbólicos adoptan la forma de comentarios sarcásticos, denuncias esencialistas (afines al racismo) ocultas en términos clasificatorios: fulano es marxista, zutano es un "teórico" o un "funcionalista", etc. Baste con decir aquí que el pensamiento maniqueo está vinculado a luchas maniqueas.[6]

Permitáseme examinar algunas de estas antinomias que, desde mi punto de vista, son profundamente nocivas para la práctica científica. En primer lugar, están las *oposiciones entre disciplinas*. Tomemos la oposición entre sociología y antropología: esta absurda división, que carece absolutamente de cualquier fundamento que no sea el histórico y es un producto prototípico de la "reproducción académica", favorece la generalización y el plagio incontrolado mientras impide una genuina fertilización cruzada (alogamia). Por ejemplo, creo que no podría haber entendido todo lo que ahora expreso con el concepto de "capital simbólico" si no hubiera analizado las estrategias del honor entre los campe-

6. Para ilustrar esta lógica de oposición, entre ortodoxia y herejía en el campo científico, véase la aproximación de Sh. B. Ortner al conflicto, al mismo tiempo mental y social, entre antropologistas simbólicos y ecologistas culturales en la antropología americana ("Theory in Anthropology Since the Sixties, *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), 126-166), y P. Bourdieu, "Scientific Field and Scientific Thought, Marginal Notes", *CSST Working Papers*, Ann Arbor, University of Michigan, 1989, pp. 84-94.

sinos argelinos así como las estrategias de las firmas que compiten en el campo de la alta costura.[7] Análogamente la sociología de las formas de dominación y formación de grupos puede ser transformada enteramente aplicando al análisis de las clases los resultados y métodos de la antropología cognitiva sobre las taxonomias y formas culturales de clasificación.[8] La alogamia, sin embargo, no debe ser confundida en este caso con lo que yo llamo "antropologismo": la simple proyección sobre las sociedades avanzadas de determinadas nociones semi-dominadas como ritual o magia, como se hace cuando la fiesta navideña anual de la oficina es descrita como un "ritual burocrático". Antes bien, un análisis riguroso de fenómenos tales como la etiqueta (*griffe*) del diseñador de moda o la firma de un gran pintor revela que el principio real de la eficacia del poder mágico que Marcel Mauss estuvo rastreando en su *Ensayo sobre la magia* reposa en el campo de los agentes e instituciones involucrados en la producción y reproducción de la creencia colectiva en su valor.[9]

El mismo argumento podría hacerse acerca de las divisiones entre historia y sociología, o historia y antropología, por no mencionar la economía. Creo que la inclinación a

7. P. Bourdieu, "The Sense of Honor", in *Algérie 60*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 95-132; y P. Bourdieu e Y. Delsaut, "Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (1975), 7-36. Sobre el concepto de capital y sus usos, cfr. "Las formas de capital" (en el presente volumen).

8. P. Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, trad. de Mª Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1988, esp. pp. 478-494; y "Qué hace una clase social" (en el presente volumen).

9. Véase P. Bourdieu, "La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la recherche en sciences sociales* 13 (1977), 3-43; y *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios simbólicos*, Madrid, Akal, 1985.

ver la sociedad de un modo ahistórico –que es el sello distintivo de gran parte de la sociología americana– está implícita en esta simple división. Muchos errores científicos podrían evitarse si cada sociólogo tuviera presente que las estructuras sociales que él o ella estudia en un momento dado son el producto del desarrollo histórico y de las luchas históricas que deben ser analizadas si uno quiere evitar la naturalización de dichas estructuras. Incluso las palabras que empleamos para hablar acerca de las realidades sociales, las etiquetas que utilizamos para clasificar objetos, agentes y sucesos, como los nombres de ocupaciones y de grupos, todas las categorías opuestas que hacemos en la vida cotidiana y en el discurso científico son productos históricos. Durkheim escribió en *La evolución del pensamiento pedagógico* que "el inconsciente es historia" y esto es especialmente cierto para el caso del inconsciente científico. Por esta razón, creo que la historia social de la ciencia –en la tradición representada en Francia por Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Michel Foucault– debería ser parte imprescindible de la caja de herramientas intelectuales de todo científico social.

Entre las antinomias que dividen cada disciplina en especialidades, escuelas, clanes, etc., una de las más funestas y sinsentido es la *división en denominaciones teóricas*, tales como marxistas, weberianos, durkheimianos, y similares. No consigo entender cómo los científicos sociales pueden abandonarse a esta forma típicamente arcaica de clasificación del pensamiento, que tiene todas las características de la lógica práctica que funciona en las sociedades primitivas (con los padres fundadores actuando como ancestros míticos), y está esencialmente orientada hacia la acumulación de

capital simbólico en el curso de luchas para conseguir credibilidad científica y para desacreditar la de los oponentes. Es difícil sobreestimar todo lo que se pierde en tales divisiones estériles y en las falsas disputas que ellas provocan y sustentan. Para mi, la cuestión de la fidelidad a los padres fundadores de las ciencias sociales se reduce a lo siguiente: si uno es o no es marxista, o weberiano es una alternativa religiosa, no científica. De hecho, uno puede –y debe– usar a Weber contra Weber para ir más allá de Weber. De la misma forma, uno debería seguir la advertencia de Marx cuando dijo "yo no soy marxista", y ser un marxista antimarxista. Uno puede pensar con Weber o Durkheim, o con ambos, contra Marx para ir más allá de Marx y, en ocasiones, hacer lo que Marx podría haber hecho, en su propia lógica. Cada pensador ofrece los medios para superar las limitaciones de los demás. Pero una "*Realpolitik* del concepto" capaz de evitar el eclecticismo presupone en primer lugar la comprensión previa de la estructura del espacio teórico en el que emergen las antinomias ficticias.[10]

Si el espacio lo permite, querría comentar toda una serie de oposiciones secundarias que anidan, como fantasmas teóricos, en la mente académica: micro *versus* macrosociología, métodos cuantitativos *versus* cualitativos, consenso *versus* conflicto, estructura *versus* historia, etc. La adopción de posturas extremas dentro del campo académico en torno a esas parejas de oposiciones parece apelar a mentes rígidas, dogmáticas y, como en la política, las conversiones repenti-

10. Los contornos básicos de tal espacio teórico son desarrollados en "Sobre el poder simbólico" (en el presente volumen). Para una aproximación a la estrategia bourdieuniana de síntesis entre diferentes tradiciones teóricas, véase, "Fieldwork in philosophy" (entrevista con A. Honneth, H. Kocyba y B. Schwibs), en *Cosas dichas*, trad. de M. Mizraji, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pp. 17-43.

nas de un extremo a su opuesto ocurren con frecuencia. (No es inusual ver un cambio de escuela, en el curso de una carrera, desde el cientifismo ciego al nihilismo irracionalista, el primero asfaltando el camino para el último).

Pero todas estas oposiciones permanencen fuera del núcleo de la teoría científica. Quiero volver ahora sobre la más profunda antinomia, en la que todas las divisiones del campo científico-social están fundadas en última instancia, a saber, la *oposición entre objetivismo y subjetivismo*. Esta dicotomía básica corre pareja a series enteras de otras oposiciones como materialismo *versus* idealismo, economicismo *versus* culturalismo, mecanicismo *versus* finalismo, explicación causal *versus* comprensión interpretativa. Como un sistema mitológico en el que cada oposición, alto/bajo, macho/hembra, seco/húmedo, está sobredeterminada y mantiene relaciones homólogas con todas las demás, así también estás oposiciones científicas contaminan y refuerzan cada una de las demás para moldear las prácticas y los productos de la ciencia social. Su poder estructurante es el más grande toda vez que mantienen una fuerte afinidad con las oposiciones fundamentales que organizan la percepción ordinaria del mundo social y político, tales como individuo *versus* sociedad (o individualismo *versus* socialismo). En efecto, tales parejas de conceptos (*paired concepts*) están tan profundamente arraigadas en el sentido común tanto científico como profano, que solamente mediante un extraordinario y constante esfuerzo de vigilancia epistemológica, el sociólogo puede tener esperanzas de escapar a esas falsas alternativas.

Permítaseme ahora explicar brevemente algunos aspectos de esta oposición "teórica" básica de cara a mostrar como puede ser superada. En el nivel más general, la cien-

cia social oscila entre dos perspectivas aparentemente contradictorias: objetivismo y subjetivismo, o física social y semiótica social o fenomenología social. Por un lado, la sociología puede seguir el viejo precepto durkheimniano y "tratar los hechos sociales como cosas". Tal aproximación lleva a ignorar todas esas propiedades que los hechos sociales tienen en virtud de su condición de objetos de conocimiento, verdadero o falso, o reconocimiento y desconocimiento, en la misma realidad. Esta posición objetivista está representada hoy en la ciencia social americana por el funcionalismo, las aproximaciones evolutiva y ecológica, o la teoría de las redes, y domina la mayoría de los subcampos especializados tratando las instituciones (tales como organizaciones formales o estratificación) desde un punto de vista externo. En un nivel más "metodológico", este punto de vista estructuralista está orientado al estudio de mecanismos objetivos o estructuras latentes profundas y de los procesos que las producen y reproducen. Este acercamiento se apoya en técnicas de investigación objetivistas (por ejemplo, encuestas, cuestionarios estandarizados) e incorpora lo que yo denomino una visión tecnocrática o *epistemocrática* en la que sólo el académico puede captar una imagen completa del mundo social, que los agentes individuales sólo aprehenden parcialmente. Durkheim expresa esta perspectiva de forma paradigmática cuando, en forma típicamente objetivista, contrapone la visión científica del conjunto con la visión privada, parcial, particular, y por tanto errónea, de la persona profana individual.

Por otro lado, la sociología puede reducir el mundo social a las meras representaciones que los agentes tienen de él; la tarea de la ciencia se convierte entonces en producción

de un meta-discurso, un "informe de informes", como la planteó Garfinkel, dado por agentes sociales en el curso de sus actividades cotidianas. Hoy día esta posición subjetivista está representada principalmente por la antropología simbólica, la sociología fenomenológica y hermenéutica, el interaccionismo y la etnometodología. (Es verdad que estas dos perspectivas opuestas sólo en raras ocasiones se presentan de la forma pura que estoy describiendo). En términos de método, este punto de vista está generalmente asociado con los denominados métodos "cualitativos" o naturalistas, tales como la observación participante, la etnografía, el análisis del discurso, o el auto-análisis. A los ojos de los científicos sociales objetivistas o "duros", ello representa la expresión quintaesencial de una sociología *"fuzzy-wuzzy"**. Irónicamente, sin embargo, esta forma académicamente despreciada de observar el mundo social está generalmente más cerca de la realidad, más atenta a los aspectos concretos y detallados de las instituciones que en la aproximación objetivista. Por otra parte, esta sociología "blanda" es a menundo más ingeniosa, imaginativa y creativa en sus investigaciones que la ardua maquinaria de esas burocracias encuestadoras que, en nombre de una división del trabajo que otorga el cuestionario a los profesores y relega la labor de encuestado a estudiantes o a entrevistadores profesionales, impide el contacto directo entre el investigador y esa realidad que él o ella pretende describir empíricamente. Adoptar el punto de vista del agente hace al sociólogo subjetivistamente-tendencioso menos propenso a

*. Expresión de difícil traducción, que se utiliza a menudo para referise al lenguaje de los niños, y que podría traducirse por "inintelegible", "indefinible", pero también "pueril" o "blanda". "Fuzzy" significa literalmente borroso, confuso.*N. del T.*

la indulgencia con esas visiones de la vida social arrogantes y omniabarcantes, que ponen al científico en el lugar de la divinidad.

Como he tratado de demostrar a través de casi todos mis trabajos, creo que la verdadera teoría y práctica científica debe superar esta oposición integrando en un sólo modelo el análisis de la experiencia de los agentes sociales y el análisis de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia. Desmenuzar del todo esta afirmación exigiría que explique aquí la filosofía social implícita en la noción de *punto de vista*. En pocas palabras: el punto de vista del agente que la ciencia, en su momento subjetivista, debe abordar, describir, y analizar, puede definirse como una vista tomada desde un punto; pero para comprender totalmente lo que significa estar situado en ese punto y ver lo que puede verse desde él, uno debe primero construir el espacio de los puntos que se excluyen mutuamente, o posiciones, en el que está situado el punto que es objeto de estudio[11]. Como esto puede parecer un poco confuso, lo replantearé del modo siguiente. Por un lado, las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista dejando a un lado las representaciones subjetivas de los agentes (lo que siempre hacen Durkheim y Marx) proporcionan el fundamento de esas representaciones subjetivas y determinan el conjunto de coacciones estructurales que inciden en las interacciones. Por otro lado, sin embargo, estas mismas representaciones deben, en un segundo momento, ser reapropiadas en el análisis si uno quiere dar cuenta de las luchas diarias en las que individuos y grupos intentan transformar o

11. Véase P. Bourdieu, "Flaubert's Point of View", *op. cit.*, para una ejemplificación del modelo de análisis implícito en esta concepción.

preservar estas estructuras objetivas. En otras palabras, estos dos momentos, el objetivista y el subjetivista, se mantienen en relación dialéctica.[12]

Es esta dialéctica de objetividad y subjetividad la que el concepto de *habitus* está diseñado para captar y resumir[13]. El habitus, siendo el producto de la incorporación de la necesidad objetiva, de la necesidad hecha virtud, produce estrategias que están objetivamente ajustadas a la situación objetiva, aunque estas estrategias no sean ni el producto de la intención explícita sobre objetivos conscientemente perseguidos, ni el resultado de alguna determinación mecánica por causas externas. La acción social está orientada por un sentido práctico, por lo que podríamos llamar un "sentido del juego". Incluso cuando la práctica aparece como una acción racional a un observador imparcial que posee toda la información necesaria para reconstruirla como tal, la elección racional no es su principio. En efecto, *la acción social no tiene nada que ver con la elección racional*, excepto tal vez en situaciones críticas muy específicas cuando la rutina de la vida cotidiana y el sentido práctico del habitus deja de operar. (Como dijo Leibniz en oposición a Descartes, que fue el primer exponente de la Teoría de la Acción Racional: "Somos empíricos –esto es, prácticos– en tres cuartas partes

12. Véase una exposición más detallada de esta posición en "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas*, op. cit., pp. 127-142. Cfr. también P. Bourdieu, "Espace social et genèse des classes", *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53 (1984), 3-12.

13. El habitus puede definirse como un sistema de *disposiciones* duraderas y exportables (esquemas de percepción, apreciación y acción), producidas por un entorno social particular, que funciona como principio de generación y estructuración de prácticas y representaciones. La genealogía filosófica y teórica propuesta en la noción de habitus ha sido esbozada en P. Bourdieu, "The Genesis of the Concepts of Habitus and Field", *Sociocriticism* 2 (1985), 11-24.

de nuestras acciones"). Pensemos en el caso de un jugador de tenis que repentinamente "decide" subir a la red, o el futbolista que "decide" chutar a puerta en lugar de centrar el balón, para entender que la acción no tiene, en la práctica, nada en común con la reconstrucción teórica (*theorein*, vale la pena recordar, significa observar, contemplar) del juego realizada por el entrenador o el comentarista televisivo después del juego.

Las condiciones para el cálculo racional casi nunca se dan en la práctica donde el tiempo es escaso, la información limitada, las alternativas indeterminadas, y los asuntos prácticos apremiantes. ¿Por qué, entonces, los agentes "hacen lo único que debe hacerse" más a menudo de cuanto el azar podría predecir? Porque ellos anticipan prácticamente la necesidad inmanente de su mundo social, siguiendo las intuiciones de un sentido práctico que es el producto de un sometimiento constante a condiciones similares a aquellas en las que ellos se encuentran. Esta concepción de la acción social como el producto de un *sentido práctico*, como un *arte* social (es decir, "pura práctica sin teoría", como planteó Durkheim), es la que trato de elaborar empíricamente en mi libro *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, que algunos críticos, como Elster,[14] han tergiversado minuciosamente. En este libro, argumento que los miembros de la clase dominante, habiendo nacido en una posición positivamente distinguida, aparecen como distinguidos simplemente porque su habitus, como una naturaleza socialmente constituida, está inmediatamente ajustado a

14. J. Elster, *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, trad. de E. Lynch, Barcelona, Península 1988, esp. pp. 103-106 y 153-158; y *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, trad. de J. J. Utrilla, México, FCE, 1989.

los requerimientos inmanentes del juego cultural y social. Ellos pueden así afirmar su diferencia, su singularidad, sin proponérselo conscientemente. El sello distintivo de la distinción naturalizada se da cuando aparecer distinguido es lo mismo que ser uno mismo. La suerte de búsqueda consciente de distinción descrita por Thorstein Veblen y postulada por la filosofía de la acción de la teoría de la elección racional es de hecho la absoluta negación de la conducta distinguida tal como yo la he analizado, y Elster no podría estar más lejos de la verdad cuando asimila mi teoría a la de Veblen. Puesto que el habitus, que mantiene una relación de verdadera complicidad ontológica con el campo del que es un producto, es el principio de una forma de conocimiento que no requiere consciencia, de una intencionalidad sin intención, de una maestría práctica de las regularidades del mundo que le permite a uno anticipar su futuro sin tener que plantearlo como tal. Encontramos aquí el fundamento de las distinción diseñada por Husserl, en *Ideen I*, entre *protensión*, entendida como la orientación práctica de un porvenir inscrito en el presente, y por tanto aprehendido como ya allí y dotado con la modalidad doxica del presente, y *proyecto*, entendido como la postulación de un futuro constituido como tal, esto es, como algo que puede suceder o no*. Precisamente porque no consigue entender esta distinción, que escapa a la alternativa entre lo consciente y lo

*. La "protensión" (o "protención") se plantea en la fenomenología de Husserl como lo homólogo de la "retención", pero respecto a las expectativas de futuro. Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1962, pp. 173 y 191-194. Sobre la relación entre "protención" y "proyecto", como entre "retención" y "recuerdo" en Bourdieu véase, con posterioridad a éste trabajo, *Meditaciones pascalianas*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 74 y 276. *N. del T.*

inconsciente, es por lo que Elster reintroduce bajo mano en las ciencias sociales, con la etiqueta remendada del individualismo metodológico y la elección racional, aquella vieja filosofía del sujeto libre y, a través de ella, una antropología imaginaria no muy distinta del intelectualismo sartriano.[15]

Podría desarrollar en profundidad el análisis de la relación bidireccional entre habitus y campo, donde el campo, como espacio estructurado, tiende a estructurar el habitus, mientras el habitus tiende a estructurar la percepción del campo.[16] Pero prefiero, a modo de conclusión, recalcar la principal consecuencia práctica que puede conseguirse al trascender la antinomia entre objetivismo y subjetivismo. Ello proporciona la posibilidad de superar la oposición entre la observación o medición objetiva por una parte, y la participación subjetiva o autoanálisis, por otra. El análisis social debe implicar algo más que la mera combinación de la objetivación estadística de las estructuras con informes interpretativos de las experiencias primarias y las representaciones de los agentes. Captar lo esencial de la acción social requiere lo que yo llamo *objetivación participante*: para llevar a cabo no sólo la objetivación del objeto de estudio sino también, como yo he tratado de hacer en mi propia obra, ya sea sobre los campesinos franceses o sobre los académicos franceses, la objetivación del objetivador y de su mirada, del investigador que ocupa una posición en el mundo que des-

15. Vid. particularmente *El sentido práctico*, op. cit., capítulo 2.
16. Sobre este encuentro entre "historia objetivada" e "historia incorporada", entre posición y disposición, véase P. Bourdieu, "Men and Machines", in K. Knorr-Cetina y A. V. Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Boston, Routledge and Kegan, 1981, pp. 304-317; "Flaubert's Point of View", *op. cit.*; y *La ontología política de Martin Heidegger*, op. cit. especialmente capítulo 2.

cribe y especialmente en el universo científico en el que los académicos luchan por la verdad del mundo social.[17]

Al dirigir los instrumentos de la ciencia social sobre sí mismo, en el preciso movimiento en el que construye sus objetos, el científico social abre la posibilidad de escapar todavía a otra desgraciada, y aparentemente insuperable, antinomia: aquella entre historicismo y racionalismo. Una ciencia social genuinamente reflexiva, pues, proporciona a sus practicantes motivos apropiados y armas apropiadas para comprender y combatir los determinantes sociales e históricos de la práctica social.

17. P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales* 5/6 (1962), 32-136; "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales* 4/5 (1972), 1105-1127; "De la regla a las estrategias" y "Objetivar el sujeto objetivante", en *Cosas dichas*, op. cit., pp. 67-82 y 98-101; *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984; y "Preface" a la traducción inglesa (Cambridge, Polity Press, 1988).

Capítulo II

SOBRE EL PODER SIMBÓLICO

Este texto, nacido del esfuerzo por presentar el balance de un conjunto de investigaciones sobre el simbolismo en una situación académica de un tipo particular, la de la conferencia en una universidad extranjera (Chicago, abril 1973), no debe ser leído como una historia, igualmente académica, de las teorías del simbolismo, ni sobre todo como una especie de reconstrucción pseudohegeliana del itinerario que habría conducido, mediante avances sucesivos, hacia la "teoría final".

Si la "inmigración de las ideas", como dice Marx, se produce difícilmente sin pérdida, es porque separa las producciones culturales del sistema de referencias teóricas en relación a las que éstas se definen, consciente o inconscientemente, es decir, del campo de producción jalonado por nombres propios o conceptos en -ismo que contribuyen menos a definir que a ser definidos. Esta es la razón por la que las situaciones de "inmigración" imponen con una fuerza particular la puesta al día del horizonte de referencia que, en situaciones ordinarias, puede permanecer implícito. Sin embargo, es evidente que el hecho de *repatriar* este producto de exportación implica graves peligros de ingenuidad y de simplificación –y también grandes riesgos, en cuanto ofrece un instrumento de objetivación.

No obstante, en un estado del campo en que el poder es omnipresente, así como en otros tiempos en que se rehusaba reconocerlo ahí donde salta a la vista, no resulta superfluo recordar que, sin hacer de él, mediante otra forma de disolverlo, una especie de "círculo cuyo centro está en todas partes y en ninguna", debemos saber descubrirlo allí donde menos se deja ver, allí donde es más perfectamente desconocido, y por tanto reconocido: el poder simbólico es en efecto este poder invisible que sólo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o que incluso lo ejercen.

Instrumentos simbólicos

como	como	como
estructuras estructurantes	*estructuras estructuradas*	*instrumentos de dominación*
Instrumentos de conocimiento y de construccvión del mundo objetivo	Medios de comunicación (lengua o cultura, vs. discurso o comportamiento)	Poder División del trabajo (clases sociales) División del trabajo ideológico (manual / intelectual) Función de dominación
Formas simbólicas estructuras subjetivas (modus operandi) Kant - Cassirer	*Objetos simbólicos* estructuras objetivas (opus operatum) Hegel - Saussure	*Ideologías* (vs. mitos, lenguas) Marx Weber
Sapir - Whorf culturalismo	Durkheim - Mauss Formas sociales de clasificación Lévi - Strauss (semiología)	cuerpo de especialistas en concurrencia por el monopolio de la producción cultural legítima
Significación: objetividad como acuerdo de sujetos (consensus)	Significación: sentido objetivo en tanto que roducto de la comunicación que es la condición de la comunicación	

Sociología de las formas simbólicas: contribución del poder simbólico al orden gnoseológico. Sentido (sens) = consenus, esto es, doxa

Poder ideológico como contribución específica de la violencia simbólica (ortodoxia), a la violencia política (dominación).

División del trabajo de dominación

1. Los "sistemas simbólicos" (arte, religión, lengua) como estructuras estructurantes

La tradición neokantiana (Humboldt-Cassirer o, en su variante americana, Sápir-Whorf para el lenguaje) trata los diferentes universos simbólicos, mito, lengua, arte, ciencia, como instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo de los objetos, como "formas simbólicas" que, como señala Marx (*Tesis sobre Feuerbach*), reconocen el "aspecto activo" del conocimiento. En la misma línea, pero con una intención más propiamente histórica, Panofsky trata la perspectiva como una *forma histórica*, sin llegar sin embargo a reconstruir sistemáticamente con ella las *condiciones sociales* de producción.

Durkheim se inscribe explícitamente en la tradición kantiana. Sin embargo, del hecho de que cree dar una respuesta "positiva" y "empírica" al problema del conocimiento escapando a la alternativa del apriorismo y el empirismo, lanza los fundamentos de una *sociología de las formas simbólicas* (Cassirer dirá expresamente que utiliza el concepto de "forma simbólica" como equivalente de forma de clasificación)[1]. Con Durkheim, las formas de clasificación dejan de ser formas universales (trascendentales) para convertirse (como implícitamente en Panofsky) en *formas sociales*, es decir arbitrarias (relativas a un grupo particular) y socialmente determinadas[2].

En esta tradición idealista, la objetividad del sentido del mundo se define por el acuerdo de las subjetividades estructurantes (sensus=consensus).

1. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, trad. de E. Nicol, México, FCE, 1968.
2. Pensemos en el sentido etimológico de *kategoreisthai* tal como lo recuerda Heidegger: acusar públicamente; y a la vez en la terminología de parentesco, ejemplo por excelencia de categorías sociales (termes d'adresse)

2. Los "sistemas simbólicos" como estructuras estructuradas (susceptibles de un análisis estructural)

El análisis estructural constituye el instrumento metodológico que permite realizar la ambición neokantiana, de aprehender la lógica específica de cada una de las "formas simbólicas": procediendo, según el deseo de Schelling, a una lectura propiamente *tautegórica* (en oposición a otra alegórica) que sólo refiere el mito a sí mismo, el análisis estructural tiende a despejar la estructura inmanente a cada producción simbólica. Pero, a diferencia de la tradición neokantiana, que ponía el acento en el *modus operandi*, en la actividad productiva de la conciencia, la tradición estructuralista privilegia el *opus operatum*, las estructuras estructuradas. Esto se aprecia bien en la representación que Saussure, el fundador de esta tradición, se hace de la lengua: la lengua, sistema estructurado, es fundamentalmente tratada como condición de inteligibilidad de la palabra, como medio estructurado que se debe construir si se quiere dar razón de la relación constante entre el sonido y el sentido. (Panofski –y todos los aspectos de su obra que se dirigen a despejar las estructuras profundas de las obras de arte– se sitúa en esta tradición por la oposición que establece entre la iconología y la iconografía, que es el equivalente exacto de la oposición entre la fonología y la fonética).

Primera Síntesis

Los "sistemas simbólicos", instrumentos de conocimiento y comunicación, sólo pueden ejercer un poder *estructurador* en tanto que son estructurados. El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que aspira a esta-

blecer un orden *gnoseológico*: el sentido inmediato del mundo (y en particular del mundo social) supone lo que Durkheim llama el *conformismo lógico,* es decir "una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias". Durkheim –o, después de él Radcliffe-Brown, que hace reposar la "solidaridad social" en el hecho de compartir un sistema simbólico– tiene el mérito de designar explícitamente la *función social* (en el sentido del estructural-funcionalismo) del simbolismo, auténtica función política que no se reduce a la función de comunicación de los estructuralistas. Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la "integración social": en tanto que instrumentos de conocimiento y de comunicación (cfr. el análisis durkheimiano de la fiesta), hacen posible el *consensus* sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social; la integración "lógica" es la condición de la integración "moral"[3].

3. Las producciones simbólicas como instrumentos de dominación

La tradición marxista privilegia las *funciones políticas* de los "sistemas simbólicos" en detrimento de su estructura lógica y su función gnoseológica (aunque Engels habla de "expresión sistemática" a propósito del derecho); este funcionalismo (que no tiene nada que ver con el estructural-

3. La tradición neofenomenológica (Schutz, Peter Berger) y algunas formas de etnometodología aceptan los mismos presupuestos por el sólo hecho de omitir la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de *experiencia dóxica* (Husserl) del mundo (y, en particular, del mundo social), es decir, de la experiencia del mundo social como evidente ("taken for granted", como afirma Schutz).

funcionalismo a la manera de Durkheim o Radcliffe-Brown) da razón de las producciones simbólicas relacionándolas con los intereses de la clase dominante. Al contrario que el mito, producto colectivo o colectivamente apropiado, las ideologías se sirven de intereses particulares que tienden a presentar como intereses universales, comunes a la totalidad del grupo. La cultura dominante contribuye a la integración real de la clase dominante (asegurando una comunicación inmediata entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases); a la integración ficticia de la sociedad en su conjunto, y por tanto, a la desmovilización (falsa conciencia) de las clases dominadas; a la legitimación del orden establecido mediante el establecimiento de distinciones (jerarquías) y la legitimación de estas distinciones. Este efecto ideológico lo produce la cultura dominante disimulando la función de división bajo la función de comunicación: la cultura que une (medio de comunicación) es también la cultura que separa (instrumento de distinción) y que legitima las distinciones obligando a todas las culturas (denominadas como subculturas) a definirse por su distancia respecto a la cultura dominante.

Segunda Síntesis

Contra todas las formas del error "interaccionista", que consiste en reducir las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación, no basta con darse cuenta de que las relaciones de comunicación son siempre, inseparablemente, relaciones de poder dependientes, en su forma y en su contenido, del poder material o simbólico acumulado por los agentes (o las instituciones) implicados en esas relaciones y que, como el don o el *potlatch*, pueden permitir acumular poder

simbólico*. Es en tanto que instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y conocimiento, como los "sistemas simbólicos" cumplen su función política de instrumentos de imposición o de legitimación de la dominación, que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) suministrando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que los fundan y contribuyendo así, según las palabras de Weber, a la "domesticación de los dominados".

Las diferentes clases y fracciones de clase están implicadas en una lucha propiamente simbólica por imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses, el campo de las tomas de posición ideológicas que reproduce bajo una forma transfigurada el campo de las posiciones sociales[4]. Ellas pueden conducir esta lucha, sea directamente en los conflictos simbólicos de la vida cotidiana, sea por procuración, a través de la lucha que libran los especialistas de la producción simbólica (productores a tiempo completo), y que tiene por apuesta el monopolio de la violencia simbólica legítima (cfr. Weber), esto es, del poder de imponer (léase inculcar) instrumentos de conocimiento y de expresión (taxinomias) arbitrarios (aunque ignorados como tales) de la realidad social. El campo de producción simbólica es un microcosmos de la lucha simbólica entre las clases: es sirviendo a sus propios intereses en la lucha interna

*. "Potlatch" es un término de determinadas tribus de los indios norteamericanos que significa *don*, y que designa una costumbre de intercambio de regalos entre amigos y parientes. *N. del T.*

4. Las tomas de posición ideológicas de los dominantes son estrategias de reproducción que tienden a reforzar *en* la clase y fuera de la clase la creencia en la legitimidad de la dominación de la clase.

en el campo de producción, y sólo en esa medida, como los productores sirven a los intereses de grupos exteriores al campo de producción.

La clase dominante es el lugar de una lucha por la jerarquía de los principios de jerarquización: las fracciones dominantes, cuyo poder reposa sobre el capital económico, tienden a imponer la legitimidad de su dominación sea por su propia producción simbólica, sea por mediación de los ideólogos conservadores que sólo sirven verdaderamente a los intereses de los dominantes *por añadidura* y que amenazan siempre con tergiversar en su provecho el poder de definición del mundo social que detentan por delegación; la fracción dominada (clérigos o "intelectuales" y "artistas" según la época) tiende siempre a colocar el capital específico al que debe su posición, en la cumbre de la jerarquía de los principios de jerarquización.

4. Instrumentos de dominación estructurantes en cuanto estructurados, los sistemas ideológicos, que producen los especialistas por y para la lucha por el monopolio de la producción ideológica legítima, reproducen bajo una forma irreconocible la estructura del campo de las clases sociales, por mediación de la homología entre el campo de producción ideológica y el campo de las clases sociales

Los "sistemas simbólicos" se distinguen fundamentalmente según sean producidos y a la vez apropiados por la totalidad del grupo o, al contrario, producidos por un cuerpo de *especialistas* y, más precisamente, por un campo de producción y de circulación relativamente autónomo: la historia de la transformación del mito en religión (ideología)

no puede separarse de la historia de la creación de un cuerpo de productores especializados en discursos y rituales religiosos, es decir, del progreso de la *división del trabajo religioso*, que es él mismo una dimensión del progreso de la división del trabajo social, por tanto de la división en clases y que conduce, entre otras consecuencias, a *desposeer* a los laicos de los instrumentos de producción simbólica[5].

Las ideologías deben su estructura y sus funciones más específicas a las condiciones sociales de su producción y de su circulación, es decir, a las funciones que cumplen en primer lugar para los especialistas enfrentados por el monopolio de la competencia en cuestión (religiosa, artística, etc.) y en segundo lugar y por añadidura para los no-especialistas. Recordar que las ideologías están siempre *doblemente determinadas*, que deben sus características más específicas no sólo a los intereses de las clase o de las fracciones de clase que representan (función de sociodicea), sino también a los intereses específicos de quienes las producen y a la lógica específica del campo de producción (generalmente transformada en ideología de la "creación" y del "creador"), es darse el medio de escapar a la reducción brutal de los productos ideológicos a los intereses de clase a quienes sirven (efecto de "cortocircuito" frecuente en la crítica "marxista") sin sucumbir a la ilusión idealista que consiste en tratar las producciones ideológicas como totalidades autosuficientes y autoengendradas susceptibles de un análisis puro y puramente interno (semiología)[6].

5. La existencia de un campo de producción especializado es la condición de la aparición de una lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia que tienen en común distinguirse de la doxa, es decir, de lo indiscutido.
6. También es escapar al etnologismo (visible en particular en el análisis del pensamiento arcaico) que consiste en tratar las ideologías como mitos, esto es, como

La función propiamente ideológica del campo de producción ideológica se realiza de forma casi automática sobre la base de la homología estructural entre el campo de producción ideológica y el campo de la lucha de clases. La homología entre los dos campos hace que las luchas por los objetivos específicos del campo autónomo produzcan automáticamente formas *eufemizadas* de las luchas económicas y políticas entre las clases: en la correspondencia de estructura a estructura es donde se produce la función propiamente ideológica del discurso dominante, medio estructurado y estructurante que tiende a imponer la aprehensión del orden establecido como natural (ortodoxia) a través de la imposición enmascarada (por tanto desconocida como tal) de sistemas de clasificación y estructuras mentales objetivamente ajustadas a las estructuras sociales. El hecho de que la correspondencia no se realice más que de sistema a sistema enmascara, tanto a los ojos de los mismos productores, como a los ojos de los profanos, que los sistemas de clasificación internos reproducen bajo una forma irreconocible las taxinomias directamente políticas y que la axiomática específica de cada campo especializado es la forma transformada (conforme a las leyes específicas del campo) de los principios fundamentales de la división del trabajo (por ejemplo, el sistema de clasificación universitaria que moviliza bajo una forma irreconocible las divisiones objetivas de la estructura social y especialmente la división del trabajo –teoría y práctica– convierte propiedades sociales en propiedades naturales). El efecto propiamente ideológico consiste precisamente en la imposi-

productos indiferenciados de un trabajo colectivo y, pasar así en silencio todo lo que ellas deben a las características del campo de producción (por ejemplo en la tradición griega, las reinterpretaciones esotéricas de las tradiciones míticas).

ción de sistemas de clasificación políticos bajo las apariencias legítimas de taxonomías filosóficas, religiosas, jurídicas, etc. Los sistemas simbólicos deben su propia fuerza al hecho de que las relaciones de fuerza que se manifiestan en su seno sólo se expresan ahí bajo la forma desconocida de relaciones de sentido (desplazamiento).

El poder simbólico como poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, mediante éso, la acción sobre el mundo, por consiguiente el mundo, poder cuasimágico que permite obtener el equivalente de lo que se obtiene por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de la movilización, no se ejerce más que si es *reconocido*, es decir desconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los "sistemas simbólicos" bajo la forma de una "illocutionary force" sino que se define en y por una relación determinada entre quienes ejercen el poder y quienes lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y reproduce la *creencia*[7]. Lo que genera el poder de las palabras y las palabras de orden, el poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia que no pertenece a las palabras de producir.

El poder simbólico, poder subordinado, es una forma transformada, es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada, de otras formas de poder: no se puede ir más allá de la alternativa entre los modelos energéticos que describen las relaciones sociales como relaciones de fuerza y los modelos cibernéticos que hacen de ellas relaciones de comunica-

7. Los símbolos del poder (vestido, cetro, etc.) son sólo capital simbólico *objetivado* y su eficacia está sometida a las mismas condiciones.

ción, más que a condición de describir las leyes de transformación que rigen la transmutación de las diferentes especies de capital en capital simbólico y en particular el trabajo de disimulación y de transfiguración (es decir, de *eufemización*) que asegura una verdadera transubstanciación de las relaciones de fuerza haciendo desconocer-reconocer la violencia que encierran objetivamente y transformándolas así en poder simbólico, capaz de producir efectos reales sin gasto aparente de energía[8].

8. La destrucción de este poder de imposición simbólico fundado en el desconocimiento supone la *toma de conciencia* del arbitrario, es decir el desvelamiento de la verdad objetiva y el anonadamiento de la creencia: es en la medida en que destruye las falsas evidencias de la ortodoxia, restauración ficticia de la doxa y que neutraliza el poder de desmovilizar, como el discurso heterodoxo encierra un poder simbólico de movilización y de subversión, poder de actualizar el poder potencial de las clases dominadas.

Capítulo III

¿CÓMO SE HACE UNA CLASE SOCIAL?
Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos

Sería fácil y tentador ridiculizar el tema de este simposio y descubrir las presuposiciones que esconde bajo su aparente neutralidad. Pero si se me permite sólo una crítica sobre la manera en que formula la cuestión de la clase social, es que lleva a uno a creer que este problema puede ser reducido a una simple elección y resuelto por unos pocos argumentos de sentido común.

En realidad, detrás de la alternativa propuesta –¿la clase es una construcción analítica o una categoría popular?– se esconde uno de los más difíciles de todos los problemas teóricos, a saber, el problema del conocimiento, pero con la muy especial forma que asume cuando el objeto de este conocimiento está hecho *por y para* sujetos que conocen.

Uno de los principales obstáculos para la sociología científica es el uso que hacemos de las oposiciones comunes, parejas conceptuales, o lo que Bachelard llama "parejas epistemológicas": construídas por la realidad social, son impensablemente utilizadas para construir la realidad social. Una de estas antinomias fundamentales es la oposición entre objetivismo y subjetivismo o, en un lenguaje más corriente, entre estructuralismo y constructivismo, que puede ser caracterizada *grosso modo* de la siguiente forma. Desde el punto

de vista objetivista, los agentes sociales pueden ser "tratados como cosas", como en el viejo concepto durkheimiano, es decir, *clasificados* como objetos: el acceso a la clasificación objetiva presupone aquí una *ruptura* con las clasificaciones subjetivas ingenuas, que son vistas como "prenociones" o "ideologías". Desde el punto de vista subjetivista, como ha sido representado por la fenomenología, la etnometodología y la sociología constructivista, los agentes construyen la realidad social, que es entendida como el producto de la agregación de estos actos individuales de construcción. Para esta suerte de marginalismo sociológico, no es necesario romper con la experiencia social primaria, debido a que la tarea de la sociología es proporcionar "un informe de informes".

De hecho, esta es una falsa oposición. En realidad, los agentes son a la vez clasificados y clasificadores, pero ellos clasifican de acuerdo a (o dependiendo de) su posición en las clasificaciones. Para resumir lo que quiero decir con ésto, puede apuntarse brevemente la noción de *punto de vista*: el punto de vista es una perspectiva, una visión subjetiva parcial (momento subjetivista); pero es al mismo tiempo un panorama, tomado desde un punto, desde una posición determinada en un espacio social objetivo (momento objetivista). Permítaseme desarrollar cada uno de estos momentos, el objetivista y el subjetivista, tal como juegan en el análisis de la clase, y mostrar como pueden y deben ser interpretados.

1. El momento objetivista –de las clases sociales al espacio social: la clase como construcción teórica "bien fundada"

La primera cuestión, próxima a la señalada, es: "¿son las clases una construcción científica o existen en la realidad?". Esta cuestión es ella misma un eufemismo para la otra más

directa o más directamente política: "¿existen las clases o no?", en cuanto que esta pregunta emerge en la misma objetividad del mundo social y de las luchas sociales que tienen lugar en ese mundo. La cuestión de la existencia o inexistencia de clases es, al menos desde el surgimiento del marxismo y de los movimientos políticos que ha inspirado, uno de los mayores principios de división del campo político. Así pues, uno tiene todas las razones para sospechar que cualquier respuesta que obtenga esta pregunta, se apoya en elecciones políticas, incluso si las dos posibles posiciones sobre la existencia de clases corresponden a dos probables posturas sobre el modo de conocimiento, realista o constructivista, de las que es producto la noción de clase.

Quienes afirman la existencia de clases tenderán a adoptar una postura realista y, si se encuentran empíricamente inclinados, tratarán de determinar empíricamente las propiedades y límites de las diversas clases, yendo a veces tan lejos como para contar, individualmente, los miembros de esta o aquella clase. A esta perspectiva del problema se le puede oponer, y ésto se ha hecho a menudo, en particular por sociólogos conservadores, la idea de que las clases son sólo construcciones del científico, que no tienen absolutamente ningún apoyo en la realidad, y que cualquier intento de demostrar la existencia de clases a través de mediciones empíricas de indicadores objetivos de posición social o económica tropezarán con el hecho de que es imposible encontrar, en el mundo real, discontinuidades claras: la renta, como la mayoría de las propiedades unidas a los individuos, muestra una distribución continua de forma que cualquier categoría separada que se pueda construir sobre su base se muestra como un simple artefacto estadístico. Y la fórmula

de Pareto, según la cual no es más fácil trazar una línea entre el rico y el pobre que entre el joven y el viejo –hoy en día se podría añadir entre hombres y mujeres– esta fórmula siempre hará las delicias de aquéllos, y son varios, incluso entre los sociólogos, que se quieren convencer a sí mismos y a otros de que las diferencias sociales no existen, o de que se están marchitando (como en el tema del *aburguesamiento* de la clase trabajadora o la homogeneización de la sociedad) y que argumentan que no existe ningún principio dominante de diferenciación en este terreno.

Aquellos que pretenden descubrir clases "preparadas" ya constituídas en la realidad objetiva y quienes sostienen que las clases sólo son simples artefactos teóricos (académica o "popularmente"), obtenidos de cortes arbitrarios en el de otra forma indiferenciado *continuum* del mundo social, tienen ésto en común, que aceptan una filosofía sustancialista, en el sentido que Cassirer da a este término, que sólo reconoce la realidad que viene directamente ofrecida a la intuición de la experiencia ordinaria. De hecho, es posible rechazar la existencia de clases como grupos homogeneos de individuos diferenciados desde un punto de vista económico y social, constituídos objetivamente en grupos, y a la vez afirmar la existencia de un espacio de diferencias basado en un principio de diferenciación económico y social. Para ello, únicamente se necesita adoptar el modo de pensamiento relacional o estructural que caracteriza a la matemática o física modernas, que no identifica lo real con sustancias sino con relaciones. Desde este punto de vista, "la realidad social" de que hablaba sociología objetivista (la de Marx, pero también la de Durkheim) consiste en una serie de relaciones invisibles, precisamente aquellas que constituyen un

espacio de posiciones externas unas respecto de otras y definidas por su distancia relativa entre ellas. Para este realismo de la relación, lo real es lo relacional; la realidad no es sino la estructura, un conjunto de relaciones constantes que son a menudo invisibles, porque están oscurecidas por las realidades de la experiencia sensitiva ordinaria, y por los individuos en particular, en quienes se detiene el realismo sustancialista. Es precisamente el sustancialismo el que reivindica al mismo tiempo la afirmación y la negación de las clases. Desde un punto de vista científico, lo que existe no son "clases sociales" tal como se entiende en el modo de pensar realista, sustancialista y empiricista adoptado por oponentes y proponentes de la existencia de la clase, sino más bien un *espacio social* en el verdadero sentido del término, si admitimos, con Strawson, que la propiedad fundamental de un espacio es la recíproca externalidad de los objetos que encierra.

Así pues, la tarea de la ciencia es construir el espacio que nos permita explicar y predecir el mayor número posible de diferencias observadas entre los individuos, o, lo que es igual, que permita determinar los principales principios de diferenciación necesarios o suficientes para explicar o predecir la totalidad de las características observadas en un determinado conjunto de individuos.

El mundo social puede ser concebido como un espacio multidimensional que puede ser construído empíricamente descubriendo los principales factores de diferenciación que dan razón de las diferencias observadas en un determinado universo social o, en otras palabras, descubriendo los poderes o *formas de capital* que son o pueden llegar a ser eficientes, como ases en un juego de cartas, en este universo particular, ésto es, en la lucha (o competición) por la apro-

piación de los bienes escasos que tienen lugar en este universo. De donde resulta que la estructura de este espacio viene dada por la distribución de las diversas formas de capital, ésto es, por la distribución de las propiedades que están activas en el universo estudiado –aquellas propiedades capaces de otorgar fuerza, poder y por consiguiente provecho a sus poseedores.

En un universo social como la sociedad francesa, y sin duda alguna en la sociedad americana de hoy en día, esos poderes sociales fundamentales son, según mis investigaciones empíricas, en primer lugar capital *económico,* en sus diversas especies; en segundo lugar, capital *cultural* o mejor, capital informacional, también en sus diversos tipos; y en tercer lugar dos formas de capital que están fuertemente relacionadas, el capital *social,* que consiste en recursos basados en conexiones y pertenencia grupal, y el capital *simbólico,* que es la forma que adoptan los diferentes tipos de capital una vez que son percibidos y reconocidos como legítimos. Así pues, los agentes están distribuídos en la totalidad del espacio social, en la primera dimensión según el *volumen* global de capital que poseen, en la segunda dimensión según la *composición* de su capital, esto es, según el peso relativo de los diversos tipos de capital en la totalidad de su capital, especialmente del económico y del cultural, y en la tercera dimensión según la evolución en el tiempo del volumen y la composición de su capital, esto es, según su *trayectoria* en el espacio social. A los agentes y grupos de agentes se les asigna una posición, una situación o una clase determinada de posiciones próximas, por ejemplo un área particular en ese espacio; así pues, son definidos por su posición relativa en términos de un sistema multidimensional de

coordenadas cuyos valores corresponden a los valores de las diversas variables pertinentes. (La ocupación es generalmente un bien y un indicador económico de posición en el espacio social y, además, suministra información valiosa sobre los efectos ocupacionales, por ejemplo, los efectos de la naturaleza del trabajo, del entorno ocupacional, con sus especificidades culturales y organizativas, etc.).

Pero ahí es donde se complican las cosas: en efecto es bastante probable que el producto del modo relacional de pensar (como el diagrama tridimensional en el análisis de factores) sea interpretado de una forma realista y "sustancialista": las "clases" como clases lógicas –construcciones analíticas obtenidas dividiendo teóricamente un espacio teórico– son vistas en consecuencia como grupos reales objetivamente constituídos. Irónicamente, cuanto más exacta es la construcción teórica de las clases teóricas, mayor es la posibilidad de que sean percibidas como grupos reales. Ciertamente, estas clases están basadas en los principios de diferenciación que son en efecto los más efectivos en la realidad, por ejemplo, los más capaces de proporcionar la explicación más completa del mayor número de diferencias observadas entre los agentes. La construcción del espacio es el fundamento de una división dentro de las clases que son sólo construcciones analíticas, pero construcciones bien fundadas en la realidad (*cum fundamento in re*). Con el conjunto de principios comunes que mide la distancia relativa entre individuos, adquirimos el medio de reagrupar los individuos en clases de tal forma que los agentes de la misma clase son lo más parecidos posible en el mayor número posible de aspectos (y tanto más cuanto que el número de clases así definido es amplio y el area que ocupan en el espacio

social es pequeño), y de tal forma que las clases son lo más distintas posibles unas de otras –o, en otras palabras, aseguramos la posibilidad de obtener la mayor separación posible entre clases de la mayor homogeneidad posible.

Paradójicamente, el medio utilizado para construir y exhibir el espacio social tiende a apartarlo de la vista; las poblaciones que es necesario constituir de cara a objetivar las posiciones que ocupan, ocultan esas mismas posiciones. Esto es tanto más cierto cuando el espacio es construído de tal forma que cuanto más próximos se encuentran los agentes individuales en él, mayor es el probable número de propiedades comunes, e inversamente, cuanto más lejos están unos de otros, menor número de propiedades tendrán en común. Para ser más preciso, los agentes que ocupan posiciones vecinas en este espacio son colocados en condiciones parecidas y por tanto están sujetos a similares factores condicionantes: en consecuencia, tienen todas las posibilidades de tener disposiciones e intereses semejantes, y así de producir prácticas y representaciones de una especie similar. Aquéllos que ocupan las mismas posiciones tienen todas las posibilidades de tener los mismos habitus, al menos hasta el punto de que las trayectorias que les han llevado hasta estas posiciones son ellas mismas similares.

Las disposiciones adquiridas en la posición ocupada implican un ajuste a esa posición –lo que Erving Goffman llama el *"sentido de la posición de uno"*. Es este sentido de la posición de uno lo que, en una situación de interacción, mueve a aquellos que llamamos en francés *les gens humbles*, literalmente "gente humilde" –quizás "common folks" en inglés*– a permanecer "humildemente" en su

*. "La gente del pueblo". *N. del T.*

lugar, y que lleva a los otros a "mantener su distancia" o "mantener su posición en la vida". Debería decirse de pasada que esas estrategias pueden ser totalmente inconscientes y adoptar la forma de lo que llamamos comúnmente timidez o arrogancia. De hecho, estas distancias sociales están inscritas en el cuerpo. De donde se sigue que las distancias objetivas tienden a reproducirse ellas mismas en la experiencia subjetiva de distancia, lejanía en el espacio que es asociada a una forma de aversión o una falta de comprensión, mientras la proximidad es vivida como una forma más o menos inconsciente de complicidad. Este sentido de la posición de uno es a la vez un sentido del lugar de los otros, y, junto con las afinidades del habitus experimentado en forma de atracción o repulsión personal, se encuentra en el origen de todos los procesos de cooptación, amistad, amor, asociación, etc., y de este modo proporciona el principio de todas las alianzas y conexiones duraderas, incluídas las relaciones legalmente sancionadas.

Así pues, aunque la clase lógica, como una construcción analítica fundada en la realidad, no es más que un conjunto de ocupantes de la misma posición en un espacio, estos agentes en cuanto tales están afectados en su ser social por los efectos de la condición y los condicionantes que corresponden a su posición en cuanto definida *intrínsecamente* (esto es, por un cierto tipo de condiciones materiales de existencia, de experiencias primarias en el mundo social, etc.) y *relacionalmente* (esto es, en sus relaciones con otras posiciones, como estando encima o debajo de ellas, o entre ellas, como en el caso de aquellas posiciones que están "en el medio", intermedias, neutrales, ni dominantes ni dominadas).

El efecto homogeneizante de condicionantes homogeneos se encuentra en la base de aquellas disposiciones que favorecen el desarrollo de las relaciones, formales o informales (como la homogamia), que tienden a incrementar esta misma homogeneidad. Dicho en términos más simples, las clases construídas teóricamente reúnen agentes que, estando sujetos a condiciones similares, tienden a unirse unos a otros y, como resultado, están inclinados a reunirse prácticamente, para juntarse como grupo práctico, y así reforzar sus puntos de unión.

En resumen: las clases construídas pueden ser caracterizadas en cierto modo como conjuntos de agentes que, por el hecho de ocupar posiciones similares en el espacio social (esto es, en la distribución de poderes), están sujetos a similares condiciones de existencia y factores condicionantes y, como resultado, están dotados de disposiciones similares que les llevan a desarrrollar prácticas similares. A este respecto, tales clases reúnen todos los requisitos de una taxonomía científica, a la vez predictiva y descriptiva, que nos permite conseguir la mayor cantidad de información al menor coste: las categorías obtenidas al dividir conjuntos caracterizados por la similitud de sus condiciones ocupacionales en un espacio tridimensional tienen una capacidad predictiva muy alta a cambio de un gasto cognitivo relativamente pequeño (esto es, es necesaria una cantidad de información relativamente pequeña para determinar la posición en ese espacio: se necesitan tres coordenadas, un volumen global de capital, la composición del capital y la trayectoria social). Este uso de la noción de clase es inseparable de la ambición de describir y clasificar los agentes y sus condiciones de existencia de tal forma que la división del espacio

social en clases pueda dar cuenta de variaciones en las prácticas. Este proyecto está expresado de una manera particularmente lúcida por Maurice Halbwachs, cuyo libro publicado en 1955 bajo el título *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, apareció por primera vez en 1938, una década entera antes del influyente volumen de Richard Centers sobre *The Psychology of Social Classes* en Estados Unidos, bajo el revelador título: "Motivos dominantes que orientan la actividad individual en la vida social". Al reunir en un conjunto a los agentes caracterizados por las "mismas condiciones colectivas permanentes", como dijo Halbwachs, nuestra pretensión es explicar y predecir las prácticas de las diversas categorías así constituídas.

Pero se puede ir todavía más lejos y, desde la misma comprensión objetivista del mundo social, postular, como hizo Marx, que las clases teóricas son clases reales, grupos reales de individuos movidos por la conciencia de la identidad de su condición e intereses, una conciencia que simultáneamente les une y les opone a otras clases. De hecho, la tradición marxista comete la misma falacia teórica de la que Marx mismo acusó a Hegel: al equiparar las clases construídas que sólo existen como tales sobre el papel, con las clases reales constituídas en forma de grupos movilizados que poseen autoconciencia absoluta y real, la tradición marxista confunde las cosas de la lógica con la lógica de las cosas. La ilusión que nos lleva a creer que las clases teóricas son *automáticamente* clases reales –grupos conformados por individuos unidos por la conciencia y el conocimiento de su comunidad de condición y listos para movilizarse en busca de sus intereses comunes– tratará de apoyarse en una de varias formas. Por un lado, se puede invocar el efecto

mecánico de la identidad de condiciones que, presumiblemente, debe imponerse inevitablemente con el tiempo. O, siguiendo una lógica totalmente diferente, se puede invocar el efecto de una "toma de conciencia" (*prise de conscience*) concebida como la realización de la verdad objetiva; o cualquier combinación de esas dos. O mejor todavía, esta ilusión llevará a encontrar un fundamento en una reconciliación, producida bajo la guía iluminada del Partido (con mayúscula), de la visión popular y la académica, de modo que al final la construcción analítica es transformada en una categoría popular.

La ilusión teoricista que otorga realidad a las abstracciones esconde toda una serie de problemas mayores, aquéllos que la misma construcción de clases teóricas bien fundadas nos permite plantear cuando está controlada epistemológicamente: una clase teórica o una "clase sobre el papel", puede ser considerada como una clase real *probable*, o como la probabilidad de una clase real, cuyos componentes se puedan aproximar y movilizar (pero no están realmente movilizados) sobre la base de sus similitudes (de interés y de disposiciones). Asimismo, el espacio social puede ser construído como una estructura de probabilidades de juntar o separar individuos, una estructura de afinidad y aversión entre ellos. Queda el hecho sin embargo de que, contrariamente a lo que asume la teoría marxista, el movimiento desde la probabilidad a la realidad, desde la clase teórica a la clase práctica, nunca se produce: incluso si están apoyados por el "sentido de la posición de uno" y por la afinidad del habitus, los principios de visión y división del mundo social que trabajan en la construcción de clases teóricas tienen que competir, *en la realidad*, con otros princi-

pios, étnicos, raciales o nacionales, y más concretamente aún, con los principios impuestos por la experiencia ordinaria de las divisiones y rivalidades ocupacionales, comunales y locales. La perspectiva adoptada en la construcción de las clases teóricas puede perfectamente ser la más "realista", en cuanto que se apoya sobre los principios reales subyacentes de las prácticas; sin embargo esto no se impone por si mismo sobre los agentes de una manera evidente. La representación individual y colectiva que los agentes pueden adquirir del mundo social y de su lugar en él puede muy bien estar construída de acuerdo a categorías totalmente diferentes, incluso si, en sus prácticas diarias, esos agentes siguen las leyes inmanentes en ese universo a través de la mediación de su sentido del lugar que ocupan.

En suma, al asumir que las acciones e interacciones pueden ser deducidas en cierto modo de la estructura, se prescinde de la cuestión del *movimiento desde el grupo teórico al grupo práctico*, esto es, la cuestión de las políticas y el trabajo político necesario para imponer un principio de visión y división del mundo social, incluso cuando el principio está bien fundado en la realidad. Al mantener una marcada distinción entre la lógica de las cosas y las cosas de la lógica, incluso aquéllas que están mejor ajustadas a la lógica de las cosas (como las clases teóricas bien fundadas), podemos establecer varias proposiciones a la vez: en primer lugar, que las clases realizadas y movilizadas por y para la batalla de clases, "clases-en-lucha", como Marx las consideraría, no existen; en segundo lugar que las clases pueden asentir a una forma definitiva de existencia sólo al coste de un trabajo específico, del cual la producción específicamente teórica de

una representación de las divisiones es un elemento decisivo; y en tercer lugar que es tanto más posible que esa labor política tenga éxito cuanto mejor "armada" se encuentre con una teoría bien fundada en la realidad, desde la cual el efecto que esta teoría puede ejercer es mucho más poderoso cuando lo que ella le hace ver y creer a uno, está más presente, en un estado potencial, en la realidad misma. En otras palabras, una teoría adecuada de las clases teóricas (y de sus límites) lleva a plantear que el trabajo político dirigido a producir clases en forma de instituciones objetivas, a la vez expresadas y constituídas por órganos permanentes de representación, por símbolos, acrónimos y demarcaciones, tiene su propia lógica específica, la de toda producción simbólica. Y es más posible que este trabajo político de *classmaking* sea efectivo cuando los agentes cuya unidad se pretende manifestar están próximos unos de los otros en el espacio social y por tanto pertenecen a la misma clase teórica.

Ya tengan una base ocupacional como en nuestras sociedades o una base genealógica como en las sociedades precapitalistas, los grupos no están previa y definitivamente fundados en la realidad. E incluso cuando se presentan a sí mismos con ese aire de eternidad que es el sello de la historia naturalizada, son siempre el producto de un complejo trabajo histórico de construcción, como Luc Boltanski ha mostrado en el caso típicamente francés de los "*cadres*" (ingenieros y ejecutivos, o la clase dirigente). El título del famoso libro de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* debería ser tomado de forma bastante literal: la clase trabajadora tal como la percibimos hoy en día a través de las palabras utilizadas para designarla, tales

como, "clase trabajadora", "proletariado", "trabajadores", "trabajo", etc., y a través de las organizaciones que las representan, con sus acrónimos, oficios, juntas, banderas, etc., esta clase es un *artefacto histórico bien fundado* (en el mismo sentido en que Durkheim habló de la religión como una "ilusión bien fundada"). Se puede decir lo mismo de un grupo como la tercera edad, que Patrick Champagne y Remi Lenoir han mostrado como una genuina invención histórica nacida de la acción de grupos de interés y sancionada mediante consagración legal. Pero es la familia misma, en la forma nuclear en que la conocemos hoy, la que mejor puede ser descrita como el producto de la acción, de nuevo sancionada por disposiciones legales, de toda una serie de agentes e instituciones, tales como lobbies en el área de planificación y políticas familiares.

Así, aunque ahora estamos lejos de la cuestión original, deberíamos tratar de reconsiderar los términos en que ésta fue formulada. Las clases sociales, o más concretamente, la clase a la que nos referimos tácitamente cuando hablamos de clases sociales, principalmente, "la clase trabajadora" existe suficientemente como para plantearnos o al menos rechazar su existencia, incluso en las esferas académicas más firmes, habida cuenta al menos que todos los tipos de agentes históricos, empezando por los científicos sociales como Marx, han tenido éxito en transformar lo que pudo haber quedado en una "construcción analítica" en una "categoría popular", esto es, en una de aquellas ficciones reales sociales impecablemente producidas y reproducidas por la magia de la creencia social.

2. El momento subjetivista –campo de fuerzas y campo de luchas: el trabajo de producción de clases

La existencia o inexistencia de clases es una de las más importantes apuestas en la batalla política. Esto ya es suficiente para recordarnos que, como cualquier grupo, los colectivos que tienen una base económica y social, sean grupos ocupacionales o "clases", son construcciones simbólicas orientadas por la búsqueda de intereses individuales y colectivos (y, sobre todo, por la búsqueda de los intereses específicos de sus portavoces). El científico social trata con un objeto que es él mismo el objeto, y el sujeto, de luchas cognitivas –no sólo batallas entre académicos, sino también entre legos y, entre éstos, entre los diversos profesionales en la representación del mundo social. El científico social puede entonces estar tentado en erigirse en referente, capaz de juzgar con máxima autoridad entre construcciones rivales, entre aquellas claras teorías populares que él excluye de su discurso teórico sin darse cuenta de que son parte y parcela de la realidad y que, hasta cierto punto, son parte integrante de la realidad del mundo social.

Este epistemocentrismo teoricista lleva a olvidar que los *criterios* utilizados en la construcción del espacio objetivo y de las clasificaciones bien fundadas que la hacen posible son también instrumentos –debería decir armas– y apuestas en la lucha por la clasificación que determina la construcción o deconstrucción de las clasificaciones actualmente en uso. Por ejemplo, el valor relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, o entre los diversos tipos de capital cultural, capital económico-legal y capital científico, es constantemente puesto en cuestión, revalorado, median-

te luchas dirigidas a inflar o desinflar el valor de uno u otro tipo de capital. Consideremos, en el contexto norteamericano, los históricamente cambiantes valores relativos, a la vez económicos, sociales y simbólicos, de los títulos económicos, acciones, bonos, IRAs y las credenciales educativas; y entre estas últimas, desde el MBA hasta el *Master of Arts* en antropología o en literatura comparada*. Unos cuantos criterios usados en el análisis científico como instrumentos de conocimiento, incluyendo los más neutrales y aquéllos que parecen más "naturales" tales como la edad o el sexo, funcionan en las prácticas reales como esquemas de clasificación (piénsese en el uso de binomios tales como viejo y joven, paleo/neo, etc.). Las representaciones que los agentes producen para hacer frente a las exigencias de la existencia diaria, y particularmente los nombres de los grupos y todo el vocabulario disponible para nombrar y pensar lo social, deben su lógica específica, estrictamente práctica, al hecho de que son a menudo polémica e invariablemente orientadas por consideraciones prácticas. De ahí que las clasificaciones prácticas no son nunca totalmente coherentes o lógicas en el sentido de la lógica; ellas encierran necesariamente un grado de desajuste debido a que deben permanecer "prácticas" o convenientes. Dado que una operación de clasificación depende de la función práctica que cumple, se puede apoyar en diferentes criterios, según la situación, y éso puede producir taxonomías altamente variables. Por las mismas razones, una clasificación puede operar en niveles de agregación cambiantes. El más alto nivel de agregación se producirá

*. *IRA*: "Individual Retirement Account", cuenta individual para la jubilación. *MBA*: "Master of Business Administration", título universitario en administración de negocios. *N. del T.*

cuando la clasificación sea aplicada a una región del espacio social distante, y en consecuencia, menos conocida -de la misma forma en que la percepción que un habitante de la ciudad tiene de los árboles es menos claramente diferenciada que la que tiene un habitante del campo. Además, al igual que los expertos que clasifican las pinturas atendiendo a la característica o al miembro prototípico de la categoría en cuestión, más que escudriñando todos los miembros individuales de la categoría o considerando todos los criterios formales requeridos para determinar que un objeto determinado pertenece a la categoría, los agentes sociales usan como puntos de referencia al establecer las posiciones sociales las figuras típicas de una posición en un espacio social con el que están familiarizados.

Se puede y debe ir más alla de la oposición entre la visión que indistintamente podemos etiquetar como realista, objetivista o estructuralista por un lado, y la visión constructivista, subjetivista o espontaneista por otro. Cualquier teoría del universo social debe incluir la representación que los agentes tienen del mundo social y, más precisamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de ese mundo, y consecuentemente, a la misma construcción de ese mundo. Debe ser tenido en cuenta el trabajo simbólico de fabricación de grupos, de elaboración de grupos. Es a través de ese trabajo de representación sin fin (en todos los sentidos del término) como los agentes sociales tratan de imponer su visión del mundo o la visión de su propia posición en ese mundo, y de definir su propia identidad. Tal teoría debe tomar como una verdad indiscutible que la verdad del mundo social es el objetivo de una lucha. E, igualmente, se debe reconocer que, dependiendo de su posición en el espacio social, esto es, en

las distribuciones de los diferentes tipos de capital, los agentes involucrados en esa lucha se encuentran muy desigualmente armados en la batalla por imponer su verdad, y tienen objetivos muy diferentes, e incluso contradictorios.

Así pues, las "ideologías", "preconcepciones", y teorías populares que la ruptura objetivista tenía que rechazar en primer lugar para construir el espacio objetivo de las posiciones sociales, deben ser traídas de nuevo al modelo de la realidad. Este modelo debe tener en cuenta el hecho de que, contrariamente a la ilusión teoricista, el sentido del mundo social no se afirma de una forma unidireccional y universal; está sujeto, en la misma objetividad, a una pluralidad de visiones. La existencia de una pluralidad de visiones y divisiones diferentes, o incluso antagonistas, se debe, desde un punto de vista "objetivo", a la relativa indeterminación de la realidad que se ofrece a la percepción. Desde la perspectiva de los sujetos que perciben, se debe a la pluralidad de los principios de visión y división disponibles en un momento dado (por ejemplo, los principios de división religiosos, étnicos, o nacionales están expuestos a competir con principios políticos basados en criterios económicos u ocupacionales). Esa pluralidad también se extrae de la diversidad de puntos de vista que conlleva la diversidad de posiciones, de puntos de el espacio desde los que se adoptan las diversas perspectivas. De hecho, la "realidad" social no se presenta a sí misma ni como completamente determinada, ni como complementamente indeterminada. Desde un cierto ángulo, se presenta a sí misma como fuertemente estructurada, fundamentalmente porque el espacio social se presenta a sí mismo en la forma de agentes e instituciones dotados de diferentes propiedades que tienen muy desiguales probabili-

dades de aparecer en combinaciones: de la misma forma en que los animales con plumas tienen más posibilidades de tener alas que los animales con pelo, igualmente las personas que tienen un perfecto dominio de su lenguaje pueden ser encontradas con mayor probabilidad en salas de conciertos y museos que aquéllas que no lo tienen. En otras palabras, el espacio de las diferencias objetivas (en relación al capital económico o cultural) encuentra una expresión en un *espacio simbólico* de distinciones visibles, de signos distintivos que son otros tantos símbolos de distinción. Para los agentes dotados de las categorías pertinentes de percepción, por ejemplo, de una intuición práctica de la homología entre el espacio de los signos distintivos y el espacio de las posiciones, las posiciones sociales son inmediatamente perceptibles a través de sus manifestaciones visibles ("ça fait intellectuel"). Es decir, la especificidad de las estrategias simbólicas y en particular, las estrategias que, como alardes o inversiones simbólicas (el "escarabajo" Volkswagen del intelectual), utilizan la autoridad práctica de las correspondencias entre los dos espacios para producir todo tipo de interferencias semánticas, se traduce en la introducción en la misma objetividad de las prácticas o propiedades percibidas, de una especie de borrosidad semántica que no facilita el desciframiento directo de los signos sociales. Todas estas estrategias encuentran una fuerza adicional en el hecho de que incluso las combinaciones de propiedades más constantes y fiables están fundadas únicamente en conexiones estadísticas y están sujetas a variaciones en el tiempo.

Sin embargo, ésto no es todo. Mientras que es cierto que los principios de diferenciación que son objetivamente los más fuertes, como el capital económico o cultural, producen

diferencias nítidas entre los agentes situados en los polos opuestos de las distribuciones, sin embargo, son evidentemente menos efectivos en las zonas intermedias del espacio en cuestión. Es en estas posiciones medias o intermedias del espacio social donde es mayor la indeterminación y ambigüedad de la relación entre prácticas y posiciones, y donde el espacio abierto a estrategias simbólicas destinadas a atascar esta relación es el más amplio. Se entiende por qué esta región del universo social proporcionó a los interaccionistas simbólicos, especialmente a Goffman, de un campo especialmente apropiado para la observación de las diferentes formas de *presentación de sí* a través de la cual los agentes se esfuerzan por construir su identidad social. Y debemos añadir a éstas las estrategias dirigidas a manipular los símbolos más fiables de posición social, aquéllos que los sociólogos suelen usar como indicadores, tales como ocupación y origen social. Por ejemplo, en Francia, es el caso de los *instituteurs*, maestros de escuela primaria, que se autodenominan *enseignants*, que puede significar profesor de instituto o incluso profesor de universidad; y ocurre lo mismo con los obispos e intelectuales que tienden a omitir sus orígenes sociales, en tanto otras categorías tienden a exagerar los suyos. Siguiendo estas mismas líneas, también deberíamos mencionar todas esas categorías designadas para manipular relaciones de pertenencia grupal, sea familiar, étnica, religiosa, política, ocupacional o sexual, para mostrarlas o encubrirlas según los intereses prácticos y las funciones definidas en cada caso en relación a la situación concreta a mano, aprovechando, según las necesidades del momento, las posibilidades ofrecidas por la pertenencia simultánea a una diversidad de colectivos. (Tales estrategias tienen su

equivalente, en sociedades relativamente indiferenciadas en la forma en que los agentes se aprovechan y juegan con afiliaciones genealógicas, de familia, de clan y tribu).

Esta manipulación simbólica de los grupos encuentra una forma paradigmática en las estrategias políticas: así, en virtud de su posición objetiva situada a medio camino entre los dos polos del espacio, permaneciendo en un estado de equilibrio inestable y vacilando entre dos alianzas opuestas, los ocupantes de las posiciones intermedias del campo social constituyen el objeto de clasificaciones completamente contradictorias realizadas por quienes, en la lucha política, tratan de atraerlos hacia su lado. (Los *cadres* franceses, por ejemplo, pueden ser despachados entre los "enemigos de clase" y tratados como simples "siervos del capital", o al contrario convertidos en clase dominada, como víctimas de la explotación).

En la realidad del mundo social ya no hay límites claros, no hay más brechas absolutas de las que hay en el mundo físico. Las fronteras entre las clases teóricas que la investigación científica nos permite construir sobre la base de una pluralidad de criterios son similares, para utilizar la metáfora de Rapoport, a los límites de una nube o un bosque. Estos límites pueden ser concebidos como líneas o como planos imaginarios, así como la densidad (de los árboles o del vapor de agua) es más alta de un lado y más baja de otro, o por encima de un cierto valor en un lado y por debajo de ese valor en otro. (De hecho, una imagen más apropiada sería la de una llama cuyos bordes están en constante movimiento, oscilando en torno a una línea o una superficie). Ahora bien, la construcción de grupos (movilizados o "movilizables"), esto es, la institucionalización de una orga-

nización permanente capaz de *representarlos*, tiende a inducir divisiones duraderas y reconocidas que, en el caso extremo, por ejemplo, en el grado más alto de objetivación e institucionalización, pueden adoptar la forma de *fronteras legales*. Los objetos en el mundo social siempre encierran un grado de indeterminación y ambigüedad, y así presentan un claro grado de elasticidad semántica. Este elemento de incertidumbre, es lo que proporciona el fundamento para percepciones distantes o antagonistas y construcciones que se confrontan entre ellas y pueden ser objetivizadas en la forma de instituciones durables. Una de las mayores apuestas en estas luchas es la definición de las fronteras entre grupos, esto es, la misma definición de los grupos que, asintiéndose y manifestándose a sí mismos como tales, pueden llegar a ser fuerzas políticas capaces de imponer su propia visión de las divisiones, y de este modo capaces de asegurar el triunfo de tales disposiciones e intereses en cuanto están asociadas con su posición en el espacio social. Así pues, al lado de las luchas individuales del día a día en las que los agentes contribuyen continuamente a cambiar el mundo social esforzándose por imponer una representación de sí mismos a través de las estrategias de presentación de sí, se encuentran las batallas colectivas propiamente políticas. En estas batallas cuyo último objetivo, en las sociedades modernas, es el poder para nombrar poseído por el Estado, por ejemplo el monopolio sobre la violencia simbólica legítima, los agentes –que en este caso son casi siempre especialistas, tales como los políticos– luchan por imponer representaciones (por ejemplo demostraciones) que crean las propias cosas representadas, que las hacen existir públicamente, oficialmente. Su fin es convertir su propia visión

del mundo social, y los principios de división en que se encuentra apoyada, en la visión oficial, en el *nomos*, el principio oficial de visión y división.

Lo que está en juego en las batallas simbólicas es la imposición de la visión legítima del mundo social y de sus divisiones, esto es, el poder simbólico como poder *constructor del mundo*, en palabras de Nelson Goodman, el poder de imponer e inculcar los principios de construcción de la realidad, y en particular de preservar o transformar los principios establecidos de unión y separación, de asociación y disociación que ya funcionan en el mundo social tales como las clasificaciones usuales en temas de género, edad, etnicidad, región o nación, esto es, esencialmente, el poder sobre las *palabras* usadas para describir los grupos o las instituciones que las representan. El poder simbólico, cuya forma *por excelencia* es el poder de hacer grupos y de consagrarlos o instituirlos (en concreto a través de ritos de institución, cuyo paradigma es el casamiento), consiste en el poder para hacer que algo, que previamente sólo existía en un estado implícito, exista en el estado objetivado, público y formal, como con la constelación que, según Goodman, sólo comienza a existir cuando es seleccionada y designada como tal. Cuando es aplicada a un colectivo social, incluso uno que es potencialmente definido como una nube, el poder realizador del nombramiento, que casi siempre viene acompañado de un poder de *representación*, surge en una forma instituída, por ejemplo, como un cuerpo corporativo, que hasta entonces sólo existía como una colección consecutiva de individuos yuxtapuestos. Aquí se necesitaría seguir más completamente la pista de las implicaciones del hecho de que la batalla simbólica entre agentes es en su

mayor parte llevada a cabo a través de la mediación de profesionales de representación que, actuando como portavoces de los grupos a cuyo servicio colocan su competencia específica, se enfrentan unos a otros en un campo cerrado y relativamente autónomo, a saber, el campo de la política.

Aquí es donde encontramos de nuevo, pero con una forma totalmente cambiada, el problema del estado ontológico de la clase social, y, de la misma manera, de todos los grupos sociales. Y, siguiendo a Kantorovicz, podríamos inspirarnos en la reflexión de los canonistas que se preguntaron, como hacemos aquí en relación a la clase, cuál fue el estado de eso que el latín medieval llamó *corporatio*, cuerpo constituído, "corporación". En este caso concluyeron, como hizo Hobbes, que siguió el mismo razonamiento a este respecto, que el grupo representado no es otra cosa que aquéllo que lo representa, o el hecho de la representación misma, en este caso la firma o el sello que autentifica la firma, *sigillum authenticum*, del que procede la palabra francesa *sigle* (sigla, acrónimo, logo); o, más directamente, el representante, el individuo que representa al grupo, en todos los sentidos del término, quien lo concibe mentalmente y lo expresa verbalmente, lo denomina, quien actúa y habla en su nombre, quien le da una encarnación concreta, lo personifica en y a través de su propia persona; el individuo que, haciendo el grupo visible, haciéndose él mismo visible en su lugar, y sobre todo, hablando en su lugar, lo hace existir. (Todo ésto puede verse cuando el líder, siendo el depósito de la entera creencia del grupo, llega a ser el objeto de culto que el grupo entrega a sí mismo, el así llamado "culto de personalidad"). En suma, el significado, esto es, el grupo, es identificado con el significante, el indi-

viduo, el portavoz, o con la oficina, el local, el comité o la junta que lo representa. Esto es lo que los mismos canonistas llamaron el misterio del "ministerio", el *mysterium* del *ministerium*. Este misterio puede ser resumido en dos ecuaciones. La primera establece una equivalencia entre mandantes y mandatarios: la Iglesia es el Papa; *Status est magistratus*; el puesto es el magistrado que lo asume, o según Luis XIV: "*L'Etat c'est moi*"; o más allá todavía, la Secretaría General es el Partido –que *es* la clase, y así sucesivamente. Luego la segunda ecuación establece que la existencia confirmada del mandatario implica la existencia del grupo de mandantes. La "clase" o el "pueblo" ("*Je suis le peuple*" dice Robespierre), o el género, o el grupo de edad, o la Nación, o cualquier colectivo social de otra manera elusivo, existe, *si y sólo si* allí existe uno (o varios) agente(s) que puedan imponerse con una posibilidad razonable de ser tomados en serio (al contrario que el hombre loco que se identifica con la Nación) como la "clase", el "pueblo", la "Nación", el "Estado", etc.

Así pues, de cara a dar una breve respuesta a la cuestión planteada, diremos que una "clase", sea social, sexual, étnica o cualquier otra, existe cuando hay agentes capaces de imponerse a sí mismos, como autorizados a hablar y actuar oficialmente en su lugar y en su nombre, sobre aquéllos que, reconociéndose a sí mismos en esos plenipotenciarios, reconociéndoles dotados de pleno poder para hablar y actuar en su nombre, se reconocen como miembros de la clase, y de esta forma, confieren sobre ella la única forma de existencia que puede poseer un grupo. Pero para que este análisis fuera completo, sería necesario mostrar que esta lógica de existencia por delegación, que encierra una desposesión obvia, se

impone tanto más brutalmente, cuando los agentes individuales que van a pasar de un estado de existencia en serie –*collectio personarium plurium*, como dicen los canonistas– a un estado de grupo unificado, capaz de hablar y actuar como uno, a través de un portavoz dotado de *plena potentia agendi et loquendi*, carecen de cualquier forma de acción y expresión individuales. De modo que, de hecho, los diversos agentes tienen diferentes oportunidades de acceder a diversas formas de existencia colectiva dependiendo de su posición en el espacio social: unos están predestinados a la menguada forma de existencia, muy frecuentemente adquirida a coste de desposesión, permitida por los "movimientos" que supuestamente representan lo que en este caso llamamos una clase (como en la expresión "la clase inglesa trabajadora"); otros es probable que accedan a la completa realización de la singularidad a través de la agregación electiva de aquéllos de igual privilegio permitido por aquéllos agrupamientos representados, de forma ejemplar y paradigmática por el grupo seleccionado (tales como camarillas académicas, consejos de dirección, o consejos de administración).

En la batalla por construir una visión del mundo universalmente conocida y reconocida, la balanza de poder depende del capital simbólico acumulado por aquéllos que aspiran a imponer las diferentes visiones en juego, y en la medida en que estas visiones se apoyan ellas mismas en la realidad. Esto sucesivamente suscita la pregunta por las condiciones bajo las cuales las visiones dominadas pueden ser constituídas y existir. Primero, se puede postular que es tanto más probable que triunfe una acción dirigida a transformar el mundo social cuando ésta se apoye en la realidad. Ahora bien, la visión de los dominados se encuentra doble-

mente deformada a este respecto: primero porque las categorías de percepción que usan se imponen sobre ellos por las estructuras objetivas del mundo, y así tienden a fomentar una especie de aceptación dóxica de su categoría asignada; segundo porque los dominantes se esfuerzan en imponer su propia visión y en desarrollar representaciones que ofrecen una "teodicea de su privilegio". Sin embargo, los dominados tienen una autoridad práctica, un conocimiento práctico del mundo social sobre el que la nominación puede ejercer un efecto teórico, un efecto de revelación: cuando está bien fundado en la realidad, el nombramiento encierra verdaderamente un poder creativo. Como hemos visto con la metáfora de Goodman de la constelación, la revelación crea lo que ya existe colocándolo en un nivel diferente, el de la autoridad teórica. Así, el misterio del ministerio puede ejercer un efecto mágico verdadero dando poder a la verdad: las palabras pueden construir las cosas y, ensamblando en la simbolización objetivizada del grupo que designan, pueden, aunque sólo sea por un tiempo, hacer existir *como grupos* a colectivos que ya existían, aunque sólo en un estado potencial.

Referencias

Boltanski, L.: *Les cadres. La formation d'un groupe social,* Paris, Editions de Minuit, 1982.

Champagne, P.: "Jeunes agriculteurs et vieux paysans. Crise de la succession et apparition du 'troisième age'", *Actes de la recherche en sciences sociales* 26-27 (1979), 83-107.

Goodman, N.: *Maneras de hacer el mundo*, trad. C. Thiebaut, Madrid, Visor, 1980.

Halbwachs, M.: *Esquisse d'une psychologie des classes sociales,* Paris, Librairie Marcel Rivière, 1955 y 1964 (*Las clases sociales*, trad. de Max Aub, México, FCE, 1950).

Lenoir, R.: "L'invention du 'troisième age' et la constitution du champ des agents de gestion de vieillesse", *Actes de la recherche en sciences sociales* 26/27 (1979), 57-82.

Thompson, E. P.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, prólogo de S. Fontaine, trad. de E. Grau, Barcelona, Crítica, 1989.

Capítulo IV

LAS FORMAS DEL CAPITAL
Capital económico, capital cultural y capital social

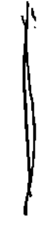
El mundo social es historia acumulada, y por eso no puede ser reducido a una concatenación de equilibrios instantáneos y mecánicos en los que los hombres juegan el papel de partículas intercambiables. Para evitar una reducción semejante, es preciso reintroducir el concepto de capital y, junto a él, el de acumulación de capital, con todas sus implicaciones. El capital es trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o "incorporada". Cuando agentes individuales o grupos se apropian de capital privada o exclusivamente, posibilitan también, gracias a ello, la apropiación de energía social en forma de trabajo vivo o de trabajo cosificado. Como *vis insita*, el capital es una fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas; pero es al mismo tiempo –como *lex insita*– un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social. El capital hace que los juegos de intercambio de la vida social, en especial de la vida económica, no discurran como simples juegos de azar en los que en todo momento es posible la sorpresa. En la ruleta, por ejemplo, existe la oportunidad de ganar mucho dinero en un corto espacio de tiempo y, por lo tanto, de alcanzar un nuevo *sta-*

tus social casi instantáneamente; un momento después, en la siguiente vuelta, la ganancia obtenida en la vuelta anterior puede ser arriesgada y perdida. La ruleta ofrece una imagen bastante precisa de un universo imaginario de competencia perfecta o de igualdad perfecta de oportunidades; un mundo sin inercia, sin acumulación, sin transmisión hereditaria de posesiones y caracteres adquiridos, en el cual cada momento es perfectamente independiente del anterior, cada soldado guarda un bastón de mariscal en su macuto y cualquiera puede alcanzar su objetivo inmediatamente, de suerte que en todo momento cualquier persona puede convertirse en lo que se proponga. Pero la acumulación del capital, ya sea en su forma objetivada o interiorizada, requiere tiempo. Hay una tendencia a la supervivencia ínsita en el capital, pues éste puede producir beneficios, pero también reproducirse a sí mismo, o incluso crecer. El capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible[1]. La estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital, dada en un momento determinado del tiempo, corresponde a la estructura inmanente del mundo social, esto es, a la totalidad de fuerzas que le son inherentes, y mediante las cuales se determina el funcionamiento

1. Esta inercia de las estructuras del capital guarda relación, de una parte, con que dichas estructuras se reproduzcan por lo general en el marco de instituciones y disposiciones que son, a su vez, producto de las estructuras del capital y por tanto están adaptadas a éstas. Dicha inercia se ve reforzada, desde luego, mediante una acción calculada y específicamente político-conservadora; es decir, mediante una política de desmovilización y despolitización dirigida a mantener a los agentes dominados en una situación de grupo meramente práctica, de tal modo que sólo entren en contacto unos con otros mediante la orquestación de disposiciones, resultando condenados, además, a funcionar como un agregado y a limitarse a unas prácticas aisladas y aditivas siempre idénticas (como las decisiones electorales o de consumo).

duradero de la realidad social y se deciden las oportunidades de éxito de las *prácticas*[2].

En efecto, es imposible dar cumplida cuenta de la estructura y el funcionamiento del mundo social a no ser que reintroduzcamos el concepto de *capital en todas sus manifestaciones*, y no sólo en la forma reconocida por la teoría económica. La teoría económica se ha dejado endilgar un concepto de capital a partir de una praxis económica que es una invención histórica del capitalismo. Este concepto científico-económico de capital reduce el universo de las relaciones sociales de intercambio al simple intercambio de mercancías, el cual está objetiva y subjetivamente orientado hacia la maximización del beneficio, así como dirigido por el interés personal o propio. De esta manera, la teoría económica define implícitamente todas las demás formas de intercambio social como relaciones no económicas y *desinteresadas*. Y así, quien emplee el concepto de interés propio en el estricto sentido que le asigna la ciencia económica, se ve obligado a utilizar el concepto complementario de *desinterés*. Uno no puede inventar el mundo del hombre burgués, con su contabilidad de doble entrada, sin crear a su vez el universo puro y perfecto del artista y del intelectual, donde gobiernan el "arte por amor al arte" y la teoría desinteresada. En otras palabras, la ciencia económica se ha convertido en una ciencia de relaciones de mercado, la cual, en la medida en que hace abstracción de los fundamentos de su propio ámbito u objeto de análisis –la propiedad privada, el beneficio, el trabajo asalariado, etc.–, no abarca siquiera la



2. Acerca del concepto de *práctica (praxis)*, cfr. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

totalidad del campo (*Gesamtgebiet*) de la producción económica. A su vez, al constituirse y justificarse una ciencia económica tan estricta, se ha evitado el nacimiento de una *ciencia general de la economía de las prácticas* que trate el intercambio mercantil como un caso particular entre las diversas formas posibles de intercambio social.

Hay que destacar que precisamente se han sustraído al "gélido aliento" del cálculo egoísta (y de la ciencia) aquellas prácticas y bienes intelectuales y artísticos que son el cuasi-monopolio de la clase dominante. Podría decirse que el economicismo no ha sido capaz de reducir todo a economía porque esta misma ciencia descansa ya sobre una reducción: la economía se ocupa de preservar todos los ámbitos que deben mantenerse como sacrosantos. En efecto, si sólo se asignan a la economía aquellas prácticas orientadas directamente por el cálculo económico de beneficios y aquellos bienes directa e inmediatamente convertibles en dinero (y por ende "cuantificables"), entonces la totalidad de la producción y las relaciones de intercambio burguesas aparece en efecto como ajena a la economía: puede concebirse y presentarse a sí misma como una esfera de desinterés. Pero, como es sabido, también las cosas aperentemente no veniales tienen su precio. La dificultad de convertirlas en dinero radica en que son fabricadas con la intención de una *expresa negación de lo económico*. De donde se colige que una ciencia general de la *praxis* económica debe ser capaz de abarcar todas aquellas prácticas que, pese a revestir objetivamente carácter económico, no son reconocidas ni reconocibles como tales en la vida social. Sólo pueden llevarse a cabo por mor de un relevante esfuerzo de simulación o, más precisamente, de *eufemización*. Una ciencia

económica general de las prácticas debe procurar incluir el capital y el beneficio en todas sus manifestaciones, así como determinar las leyes por las que los diferentes tipos de capital (o de poder, que para el caso es lo mismo) se transforman unos en otros[3].

El capital puede presentase de tres maneras fundamentales. La forma concreta en que se manifiesta dependerá de cuál sea el campo de aplicación correspondiente, así como de la mayor o menor cuantía de los costes de transformación, que constituyen una condición previa para su aparición efectiva. Así, el *capital económico* es directa e inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad; el *capital cultural* puede convertirse bajo ciertas condiciones en capital económico y resulta apropiado para la institucionalización, sobre todo, en forma de títulos académicos; el *capital social*, que es un capital de obligacio-

3. Esto es válido para todo intercambio entre los miembros de diferentes fracciones de la clase dominante que posean diferentes tipos de capital. Estos intercambios comprenden desde las ventas de habilidad, tratamiento u otros servicios, que asumen la forma de intercambio gratuito y se dignifican a sí mismos con los nombres más decorosos que puedan imaginarse (*honorarios*, emolumentos, etc.), hasta los intercambios matrimoniales, que son el mejor ejemplo de una transacción que puede verificarse sólo en la medida en que no sea percibida o definida como tal por las partes contratantes. Hay que destacar que, salvo alguna que otra sacrílega incursión, las aparentes ampliaciones de la teoría económica más allá de los límites que constituyen la disciplina han dejado intacto el asilo de lo sagrado. Gary S. Becker, por ejemplo, uno de los primeros en tomar en cuenta los tipos de capital que son usualmente ignorados, nunca ha considerado otra cosa que costes y beneficios monetarios, olvidando por tanto las inversiones no monetarias (entre otras, las afectivas) y los beneficios materiales y simbólicos que la educación proporciona de forma indirecta y diferida, como son el valor añadido que las disposiciones hayan producido o reforzado durante la escolarización (usos, maneras o comportamientos corporales o verbales, gustos, etc.) o las relaciones establecidas con los compañeros de estudios que pueden rentabilizarse luego en el mercado matrimonial (G. S. Becker, *A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. New York: National Bureau of Economic Research, 1964).

nes y "relaciones" sociales, resulta igualmente convertible, bajo ciertas condiciones, en capital económico, y puede ser institucionalizado en forma de títulos nobiliarios[4].

1. Capital cultural

El capital cultural puede existir en tres formas o estados: en estado interiorizado o *incorporado*, esto es, en forma de disposiciones duraderas del organismo; en estado *objetivado*, en forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos o máquinas, que son resultado y muestra de disputas intelectuales, de teorías y de sus críticas; y, finalmente, en estado *institucionalizado*, una forma de objetivación que debe considerarse aparte porque, como veremos en el caso de los títulos académicos, confiere propiedades enteramente originales al capital cultural que debe garantizar.

No se confunda el lector por el aire de irrefutabilidad, por la impresión quizá algo apodíctica que pudiera evocar mi "intento de axiomatización"[5]. Inicialmente, el concepto de capital cultural se me apareció en el curso de la investigación como una hipótesis teórica que permitía explicar el desigual rendimiento escolar de niños procedentes de diferentes clases sociales. Gracias a él, pude vincular el "éxito escolar", es decir, el beneficio específico que los niños de distintas clases sociales y fracciones de clase podían obtener

4. El *capital simbólico*, es decir, capital –en la forma que sea– en la medida en que es representado, esto es, simbólicamente aprehendido, en una relación de conocimiento o, para ser más exactos, de reconocimiento y desconocimiento (*misrecognition*), presupone la intervención del *habitus*, entendido éste como una capacidad cognitiva socialmente constituida.

5. Cuando uno, como hago aquí, habla de conceptos por sí mismos, en lugar de utilizarlos, debe siempre ser esquemático y formal, esto es, "teórico" en el sentido usual –pero también usualmente aceptado– del término.

en el mercado académico, con la distribución del capital cultural entre las clases y las fracciones de clase. Este punto de partida implica ya una ruptura con las premisas sobre las que descansan tanto la común idea de que el éxito o el fracaso académico son consecuencia de las "capacidades" naturales, como las teorías del "capital humano".

A los economistas de la *Escuela del capital humano*[6] se les atribuye el mérito aparente de haber formulado explícitamente la pregunta sobre la relación que existe entre las cuotas de beneficio generadas mediante inversión educativa y mediante inversión económica, así como la forma en que evoluciona esa relación. Ocurre sin embargo que su medición del rendimiento de la inversión escolar sólo abarca inversiones y beneficios monetarios, o bien directamente convertibles en dinero, tales como los costes de escolaridad o el equivalente dinerario del tiempo dedicado a los estudios. Por otra parte, estos economistas no pueden explicar el significado relativo que los diferentes agentes y clases sociales atribuyen a las inversiones económicas y culturales; y ello porque son incapaces de efectuar una consideración sistemática de la *estructura* de las diversas oportunidades de beneficio que ofrecen los diferentes mercados, dependiendo de la magnitud y distribución de su correspondiente ámbito de operación. Por ende, se olvidan de relacionar las estrategias de inversión escolar con el conjunto total de estrategias educativas y con el sistema de estrategias de reproducción. Y de este olvido se deriva una inevitable paradoja, pues los

6. Cfr. en especial, G. S. Becker: *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, trad. de M. Casares y J. Vergara, Madrid, Alianza, 1983.

teóricos del capital humano terminan por condenarse a sí mismos a desatender la inversión educativa mejor escondida y socialmente más eficaz, a saber, *la transmisión de capital cultural en el seno de la familia*. Su trabajo sobre la relación entre "aptitud" escolar e inversión en educación muestra que descuidan el hecho de que también la "capacidad", el "talento" o las "dotes" son producto de una inversión de tiempo y de capital cultural[7]. Y puesto que se trata de averiguar los rendimientos de la inversión escolar, a lo que parece, sólo se preocupan por la rentabilidad del gasto educativo para la "sociedad" como un todo ("cuota social de retorno"), o bien por la aportación de la educación a la productividad nacional ("ganancia social de la educación evaluada por sus efectos sobre la productividad nacional")[8]. Esta definición típicamente funcionalista de las funciones de la educación ignora la contribución que el sistema educativo, al sancionar la transmisión hereditaria de capital cultural, realiza para la reproducción de la estructura social. Una definición semejante de "capital humano", pese a sus connotaciones humanísticas, no puede sustraerse al economicismo. Esta definición pasa por alto, entre otras cosas, el hecho de que el rendimiento escolar de la acción educativa depende del capital cultural previamente invertido por la familia; y olvida además que el rendimiento social y económico de la titulación académica depende del capital social, igualmente heredado, que pueda ser movilizado para respaldarla.

7. G. S. Becker, *A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. op. cit., pp. 63-66.
8. G. S. Becker, *El capital humano*, op. cit.

1.1. Capital cultural incorporado

La mayoría de las características del capital cultural pueden ser inferidas del hecho de que éste se encuentra fundamentalmente ligado al cuerpo y presupone la interiorización (incorporación). La acumulación de cultura en estado incorporado –en la acepción que en francés tiene *culture*, en alemán *Bildung* y en inglés *cultivation*–, presupone *un proceso de interiorización*, el cual, en tanto que implica un periodo de enseñanza y de aprendizaje, *cuesta tiempo*. Y un tiempo, además, que debe ser invertido personalmente por el inversor. Al igual que la adquisición de un físico musculoso o de un bronceado, la incorporación de capital cultural no puede realizarse por medio de otro. Aquí está excluido el *principio de delegación*.

Quien se esfuerza por adquirir cultura, trabaja sobre sí mismo, "se está formando". Esto implica un coste personal que se "paga con la propia persona" (*on paie de sa personne*, como se dice en francés*). Lo cual quiere decir, ante todo, que uno invierte tiempo, pero invierte también una forma de afán (líbido) socialmente constituido, el afán de saber (*libido sciendi*), con todas las privaciones, renuncias y sacrificios que pueda comportar. De aquí se sigue que las menos inexactas de las mediciones del capital cultural son aquellas que toman como referencia la duración del periodo de formación –por supuesto, mientras no se la reduzca a la mera duración del periodo escolar–. También hay que tener en cuenta, según sea su alejamiento de las exigencias del mercado escolar, la educación primaria en la familia,

*. La expresión francesa equivale en español a "dar la cara", "darse por entero" o "consagrarse a". *[N.d.T.]*

que puede revestir un valor positivo, como tiempo ganado y adelantado, o bien un factor negativo, como tiempo perdido, y además por por partida doble, porque a su vez debe emplearse tiempo adicional en corregir sus efectos negativos[9].

El capital incorporado es una posesión que se ha convertido en parte integrante de la persona, en *habitus*. Del "tener" ha surgido "ser". El capital incorporado, al haber sido interiorizado, no puede ser transmitido instantáneamente mediante donación, herencia, compraventa o intercambio (a diferencia del dinero, los derechos de propiedad, o incluso los títulos nobiliarios). De ahí que la utilización o explotación del capital cultural resulte particularmente problemática para los poseedores de capital económico o político. Ya sean mecenas privados o, por el contrario, empresarios que emplean a "ejecutivos" dotados de una competencia cultural específica (por no mencionar los nuevos mecenas estatales), siempre se presenta el siguiente problema: ¿cómo puede comprarse este capital, tan estrechamente vinculado a la persona, sin comprar a la vez a la persona misma (perdiendo entonces la legitimación asegurada por la ocultación de la relación de dependencia)? ¿Cómo puede llevarse a cabo la concentración de capital necesaria para algunas empresas, sin concentrar al mismo tiempo a los poseedores de ese capital, lo que tendría toda clase de consecuencias no deseadas?

9. Esta afirmación no implica ninguna suerte de reconocimiento del valor de las calificaciones académicas. Simplemente constata que existe una relación real entre un capital cultural determinado y las leyes del mercado académico. Las disposiciones de conducta a las que se asigna un valor negativo en el mercado académico pueden recibir un valor muy positivo en otros mercados –antes que en otros, seguramente, en el de las relaciones sociales dentro del curso o del colegio–.

La incorporación de capital cultural puede realizarse –en diferente grado según la época, la sociedad y la clase social –sin medidas educativas expresamente planeadas y, por lo tanto, de forma completamente inconsciente. El capital cultural corporeizado queda determinado para siempre por las circunstancias de su primera adquisición. Estas circunstancias dejan huellas más o menos visibles, como la forma de hablar propia de una clase o de una región, y determinan a su vez el valor concreto de un capital cultural. Y es que éste no puede acumularse más allá de las capacidades de apropiación de un agente individual. Decae y muere cuando muere su portador, o cuando pierde su memoria, sus capacidades biológicas, etc. El capital cultural está vinculado de muchas formas a la persona en su singularidad biológica, y se transmite por vía de la herencia social, transmisión que, por demás, se produce siempre a escondidas y suele pasar totalmente inadvertida. Al estar vinculado de muchas maneras a la persona en su singularidad biológica y estar sujeto a una transmisión hereditaria siempre muy bien disfrazada, o incluso invisible, el capital cultural se opone a la vieja y manida distinción que hicieran los juristas griegos entre propiedades hereditarias o heredadas (*ta patroa*) y propiedades adquiridas (*epikteta*), esto es, aquellas que un individuo añade a su herencia. Por tanto, el capital cultural logra combinar el prestigio de la propiedad innata con los méritos de la adquisición. Como las condiciones sociales de su transmisión y adquisición son menos perceptibles que las del capital económico, el capital cultural suele concebirse como capital simbólico; es decir, se desconoce su verdadera naturaleza como capital y, en su lugar, se reconoce como

competencia o autoridad legítima que debe esgrimirse en todos los mercados en los que el capital económico no goza de reconocimiento pleno (por ejemplo, en el mercado matrimonial). Por otra parte, de esta verdadera "lógica simbólica" resulta que la posesión de un gran capital cultural es concebida como "algo especial", que por tanto sirve de base para ulteriores beneficios materiales y simbólicos. Quien dispone de una competencia cultural determinada, por ejemplo, saber leer en un mundo de analfabetos, obtiene debido a su posición en la estructura de distribución del capital cultural *un valor de escasez* que puede reportarle beneficios adicionales. Es decir, aquella parte del beneficio que se genera en nuestra sociedad a partir del valor de escasez de determinadas formas de capital cultural se explica, en definitiva, por el hecho de que no todos los individuos disponen, en un momento dado en el tiempo, de medios económicos y culturales para prolongar la educación de sus hijos más allá del mínimo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo menos valorada[10]. La desigual distribución de capital, esto es, *la estructura total del campo*, conforma así el fundamento de los efectos específicos del capital, a saber: la capacidad de apropiarse de los beneficios y de imponer reglas de juego tan favorables para el capital y para su reproducción como sea posible.



Sin embargo, el más sólido principio de la efectividad simbólica del capital cultural se deriva sin duda de la lógica de su transmisión. Por una parte, es bien sabido que el pro-

10. En una sociedad poco diferenciada, en la que el acceso a los medios de apropiación de la herencia cultural está distribuido de forma muy desigual, la cultura incorporada no actúa como capital cultural, esto es, no funciona como un medio de adquirir ventajas exclusivas.

ceso de apropiación del capital cultural objetivado (o sea: el tiempo necesario para este proceso) depende en primer lugar del capital cultural previamente incorporado en toda la familia. Por otra parte, también sabemos que la acumulación de capital cultural desde la más temprana infancia –presupuesto de una apropiación rápida y sin esfuerzo de toda suerte de capacidades útiles– sólo tiene lugar, sin demora ni pérdida de tiempo, en aquellas familias poseedoras de un capital cultural tan sólido que hace que todo el periodo de socialización lo sea a su vez de acumulación. De donde se sigue que la transmisión de capital cultural es sin duda la forma mejor disimulada de transmisión hereditaria de capital. Y por eso, cuanto mayores sean el control y la desaprobación que reciben las formas directas y visibles de transmisión, mayor importancia adquiere la transmisión de capital cultural dentro el sistema de estrategias de reproducción del capital.

De inmediato se advierte que es el *tiempo* necesario para la adquisición el elemento que conecta el capital cultural con el económico. Las diferencias en el capital cultural poseído por la familia conducen en primer orden a diferencias respecto del momento en el que comienza el proceso de transmisión y acumulación; a diferencias, por tanto, respecto de la capacidad para afrontar las exigencias propiamente culturales de un periodo prolongado de apropiación. En estrecha relación con esta idea, por cierto, encontramos el hecho de que un individuo sólo puede prolongar el tiempo destinado a la acumulación de capital cultural mientras su familia pueda garantizarle tiempo libre y liberado de la necesidad económica.

1.2. Capital cultural objetivado

El capital cultural en estado objetivado posee una serie de propiedades que sólo son determinables en relación con el capital cultural incorporado o interiorizado. Así, el capital cultural es materialmente transferible a través de su soporte físico (por ejemplo, escritos, pinturas, monumentos, instrumentos, etc.). Una colección de pinturas, pongo por caso, puede ser transferida tan bien como pueda serlo el capital económico –si no mejor, pues la transferencia es más sutil–. Ahora bien, lo que se transfiere es sólo la propiedad legal, puesto que el elemento que posibilita la verdadera apropiación no es transferible, o al menos no necesariamente. Para la verdadera apropiación hace falta disponer de capacidades culturales que permitan siquiera disfrutar de una pintura o utilizar una máquina. Estas capacidades culturales no son sino capital cultural incorporado, sujeto a las mismas reglas de transmisión referidas antes.

Por lo tanto, los bienes culturales pueden ser apropiados o bien materialmente, lo que presupone capital económico, o bien simbólicamente, lo que presupone capital cultural. El propietario de los medios de producción deberá entonces encontrar el modo ya sea de adquirir, él mismo, el capital cultural incorporado necesario para la apropiación y utilización de dichos medios, ya de poner a su disposición los servicios de quien posea ese capital cultural. En otras palabras: para poseer máquinas, basta el capital económico; ahora bien, como quiera que el capital cultural científico-técnico adherido a ellas determina su correcto y específico funcionamiento, sólo podrán utilizarse apropiada y adecuadamente cuando el propietario de los medios de producción dispon-

ga, él mismo, del capital interiorizado necesario, o bien cuando sea capaz de procurárselo a través de otro. Este es sin duda el fundamento del ambivalente *status* de los *"cadres"*(ejecutivos e ingenieros). En efecto, por una parte, habría que incluirlos dentro del grupo de los dominados, habida cuenta de que no son los propietarios (en sentido económico estricto) de los medios de producción que utilizan, y de que obtienen su beneficio de su propio capital cultural, vendiéndolo –en forma de productos y servicios– a los propietarios de los medios de producción. Pero por otra, si reparamos en el hecho de que obtienen su beneficio utilizando una forma específica de capital, habría que contabilizarlos en el grupo de los dominadores. En este orden de cosas, todo parece apuntar hacia un incremento del poder colectivo de los poseedores de capital cultural –y también, con ello, de la cualificación necesaria para dominarlo–; aumento dificultado, no obstante, por el hecho de que los poseedores de capital económico (en cuanto forma dominante de capital) puedan inducir a los poseedores de capital cultural a competir unos con otros. Lo cual no ha de ser difícil, por cuanto estos últimos, dadas las condiciones de formación y selección que han experimentado (y en especial la lógica de la competición en la escuela y en los exámenes), tienden de todos modos hacia un comportamiento competitivo.

El capital cultural se manifiesta en estado objetivado como un todo autónomo y coherente que, con ser producto de la acción histórica, obedece leyes propias que escapan a la voluntad individual. El capital cultural objetivado, como muestra bien el ejemplo del lenguaje, no puede por consiguiente reducirse al capital incorporado de un agente aislado –ni siquiera al de la totalidad de agentes–. Por otra parte,

tampoco ha de olvidarse que el capital cultural objetivado subsiste como capital simbólica y materialmente activo y efectivo sólo en la medida en que el agente se haya apropiado de él y lo utilice como arma y aparejo en las disputas que tienen lugar en el campo de la producción cultural (arte, ciencia, etc.) y, más allá de éste, en el campo de las clases sociales. Allí, los agentes ponen sus fuerzas en juego, y obtienen beneficios en proporción al nivel de su capacidad para el dominio de capital cultural objetivado[11].

1.3. Capital cultural institucionalizado

El capital cultural incorporado está sometido a las mismas barreras biológicas que su correspondiente portador. Pues bien, la objetivación de capital cultural incorporado en forma de *títulos* es, precisamente, un mecanismo para neutralizar esta carencia: así puede, por ejemplo, establecerse una diferencia entre el capital cultural del autodidacta, siempre sujeto a la carga de su demostración, y el capital cultural académicamente sancionado y garantizado de forma legal mediante títulos, que son (formalmente) independientes de la persona de su portador. El título académico es un certificado de competencia cultural que confiere a su portador un valor convencional duradero y legalmente garantizado. La alquimia de la vida social ha producido, a partir de ahí, una forma de capital cultural que no sólo es relativamente independiente de la persona de su portador, sino también del capital cultural que éste efectivamente posee en un momento determi-

11. La relación dialéctica entre el capital cultural objetivado –cuya forma por excelencia es la escrita– y capital cultural incorporado ha sido reducida con demasiada frecuencia a la exaltada tesis de "la denigración del espíritu por la letra", de "lo vivo" por "lo inerte", de "lo creativo" por la "rutina", "*de la grâce par la pesanteur*" [la gracia por la gravedad].

nado. A través de la magia colectiva, como dice Merleau-Ponty, el capital cultural resulta institucionalizado del mismo modo en que los vivos "institucionalizan" a sus muertos con ayuda de ritos funerarios y luctuosos. No hay más que pensar en la modalidad de examen del *concours*[12], que a partir de un *continuum* de diferencias infinitesimales *produce* disontinuidades duraderas y brutales entre los candidatos. De acuerdo con el "principio del todo o nada", se institucionaliza una diferencia esencial entre el último candidato aprobado y el primero suspenso, que separa la *competencia* oficialmente reconocida y garantizada del simple capital cultural, siempre sujeto a la carga de su demostración. En este caso, uno puede ver claramente la magia creadora ligada a este poder institucionalizado, un poder de inducir a las personas a ver y a creer algo o, en una palabra, a *reconocer* algo.

A través del título escolar o académico se confiere reconocimiento institucional al capital cultural poseído por una persona determinada. Esto permite, entre otras cosas, comparar a los poseedores del título e incluso intercambiarlos (*sustituyendo* a uno por otro). Mediante la fijación del valor dinerario preciso para la obtención de un determinado título académico, resulta posible incluso averiguar un "tipo de cambio" que *garantiza* la convertibilidad entre el capital cultural y el capital económico. Dado que el título es producto de una conversión del capital económico en capital cultural, la determinación del valor cultural del poseedor de un título, respecto de otros, se encuentra ligada indisolublemente al valor dinerario por el cual puede canjearse a dicho poseedor en el mercado laboral[13]. Y es que la inversión aca-

12. El *concours* es una modalidad de examen –similar a la *oposición*– en la que se determina con antelación el número de candidatos que puede aprobar.

démica no tiene sentido a no ser que se garantice objetivamente, al menos en parte, la reversibilidad de la conversión originaria de capital económico en capital cultural. Ahora bien, ya que los beneficios materiales y simbólicos garantizados por el título académico dependen también del valor de escasez de éste, puede ocurrir que las inversiones realizadas en tiempo y esfuerzo resulten menos rentables de lo previsto al tiempo de su realización, lo cual supondría, en su caso, una alteración *de facto* en el tipo de cambio entre capital académico y capital económico. Las estrategias de conversión de capital económico en capital cultural constituyen una de las variables que más han influido en la explosión educativa y en la inflación de títulos. Son estrategias, en suma, determinadas por la estructura de las oportunidades de beneficio vigente para los diferentes tipos de capital.

2. Capital social

El capital social está constituido por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de *relaciones* más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos. Expresado de otra forma, se trata aquí de la totalidad de recursos basados en la *pertenencia a un grupo*[14]. El capital total que poseen los miembros individuales del grupo les sirve a todos, conjuntamente, como respaldo, amén de hacerlos –en el sentido más amplio

13. Esto es particularmente cierto en países como Francia [y España, podemos añadir, *N.d.T.*], donde en muchas ocupaciones (sobre todo, en la función pública) hay una relación muy estricta entre titulación, rango y remuneración.

14. El concepto de capital cultural tampoco emana aquí de un trabajo puramente teórico, y menos aún de una extensión analógica de los conceptos económicos. Antes bien, se ofrece para denominar el *principio de efectos sociales*; efectos que, aun-

del término– *merecedores de crédito*. En la práctica, las relaciones de capital social sólo pueden existir sobre la base de relaciones de intercambio materiales y/o simbólicas, y contribuyendo además a su mantenimiento. Pueden asimismo ser institucionalizadas y garantizadas socialmente, ya sea mediante la adopción de un nombre común, que indique la pertenencia a una familia, una clase, un clan, o incluso a un colegio, un partido, etc.; ya mediante un nutrido elenco de *actos de institucionalización* que caracterizan a quienes los soportan al mismo tiempo que informan sobre la existencia de una conexión de capital social. Este capital asume así una existencia cuasi-real, que se ve mantenida y reforzada merced a relaciones de intercambio. En estas relaciones de intercambio, en las que se basa el capital social, los aspectos materiales y simbólicos están inseparablemente unidos, hasta el punto de que aquellas sólo pueden funcionar y mantenerse mientras esta unión sea reconocible. Por eso nunca pueden reducirse totalmente a relaciones de proximidad física (geográfica) objetiva ni tampoco de proximidad económica y social[15].

---

que observables claramente en el nivel de los agentes singulares –donde opera inevitablemente la investigación estadística– no pueden reducirse al simple agregado de las propiedades poseídas individualmente por determinados agentes. Estos efectos, a los que la sociología espontánea identifica de buena gana como "relaciones" o "influencias", son particularmente visibles cuando diferentes individuos obtienen beneficios muy desiguales a partir de un capital (cultural o económico) virtualmente equivalente; lo cual depende de hasta qué punto están en disposición de movilizar en su favor el capital de un grupo más o menos institucionalizado y rico en capital (la familia, los antiguos alumnos de un colegio de élite, un club selecto, la aristocracia, etc.).

15. Las relaciones de vecindad pueden recibir, desde luego, una forma elemental de institucionalización. Por ejemplo, en el Bearn o el País Vasco, según reglas ampliamente codificadas, los vecinos reciben denominaciones determinadas y especiales funciones, que están diferenciadas por rangos (hay un "primer vecino", un "segundo vecino"...), y que se manifiestan especialmente en las ceremonias sociales de mayor relevancia (funerales, matrimonios, etc.). Pero incluso en este caso, las relaciones efectivamente utilizadas siguen sin coincidir con las relaciones institucionalizadas socialmente.

De acuerdo con esto, el volumen de capital social poseído por un individuo dependerá tanto de la extensión de la red de conexiones que éste pueda efectivamente movilizar, como del volumen de capital (económico, cultural o simbólico) poseído por aquellos con quienes está relacionado[16]. En efecto, el capital social no es nunca totalmente independiente del capital económico y cultural de un individuo determinado, ni del de la totalidad de individuos relacionados con éste, si bien no es menos cierto que no puede reducirse inmediatamente a ninguno de ambos. Esto se debe a que el reconocimiento institucionalizado en las relaciones de intercambio presupone el reconocimiento de un mínimo de homogeneidad objetiva entre quienes mantienen dichas relaciones, así como al hecho de que el capital social ejerce un efecto multiplicador sobre el capital efectivamente disponible.

Los beneficios derivados de la pertenencia a un grupo constituyen, a su vez, el fundamento de la solidaridad que los hace posibles[17]. Esto no significa que estos beneficios sean perseguidos conscientemente, ni siquiera en el caso de grupos que, como los clubes exclusivos, están abiertamente encami-

16. Las *maneras* (modales, pronunciación, etc.) pueden incluirse en el capital social en la medida que revelan su modo de adquisición y, con él, la pertenencia original a un grupo más o menos prestigioso.

17. Los movimientos de emancipación nacional o las ideologías nacionalistas, por ejemplo, no pueden ser comprendidos de forma adecuada si sólo se toman en consideración los beneficios estrictamente económicos que reportan, esto es, si se atiende sólo a los beneficios que resultarían de la redistribución de una parte de la riqueza en beneficio de los nacionales (nacionalización) y de la conquista de los trabajos mejor remunerados (cfr. A. Breton «The Economics of Nationalism», *Journal of Political Economy* 72 [1964], pp. 376-86). Estos beneficios de naturaleza puramente económica sólo explicarían el nacionalismo de las clases privilegiadas; por eso hay que añadir los beneficios plenamente reales e inmediatos que resultan del hecho de pertenecer a un grupo (capital social). Estos últimos son mayores, por cierto, cuanto más abajo se encuentre uno en la jerarquía social ("blancos pobres") o, más precisamente, cuanto más amenazado esté uno por la decadencia económica y social.

nados a *concentrar capital social* y a explotar el efecto multiplicador que resulta de esa concentración. De la pertenencia a este tipo de grupos se derivan beneficios materiales, como por ejemplo los múltiples *favores* asociados a las relaciones provechosas, y también beneficios simbólicos, como aquellos que resultan de la pertenencia a un grupo selecto y prestigioso.

La existencia de una red de relaciones no es un "fenómeno" natural ni social que sea establecido, de una vez y para siempre, mediante un acto original de institucionalización –pensemos, para el caso de la familia, en una definición *genealógica* de relaciones de parentesco–. Antes al contrario, es el producto de un esfuerzo continuado de institucionalización. Los *ritos de institucionalización* –a menudo erróneamente descritos como ritos de iniciación– caracterizan en este punto los momentos esenciales. Este trabajo de institucionalización resulta necesario para producir, y reproducir, conexiones útiles y duraderas que aseguren el acceso a beneficios simbólicos o materiales[18]. Expresado de otra forma, la red de relaciones es el producto de estrategias individuales o colectivas de inversión, consciente o inconscientemente dirigidas a establecer y mantener relaciones sociales que prometan, más tarde o más temprano, un provecho inmediato. En este sentido, las relaciones casuales, por ejemplo las de vecindad, las laborales, o incluso las de parentesco, son transformadas en relaciones especialmente elegidas y necesarias, que acarrean obligaciones duraderas; obligaciones que se apoyan, bien sobre sentimientos subjetivos (de reconocimiento, respeto, amistad, etc.), bien sobre garantías institucionales

18. Cfr. P. Bourdieu, "Los ritos como actos de institución", en J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (eds.), *Honor y Gracia*, trad. de P. Gómez Crespo, Madrid, Alianza, 1993, pp. 111-123.

(derechos o pretensiones jurídicas). Esto debe reconducirse al hecho de que determinadas instituciones sociales, al investir a uno como pariente (hermano, hermana, primo), noble, heredero, anciano..., generan una realidad simbólica que lleva ínsita *la magia de lo consagrado*. Esta atmósfera de sacralidad se reproduce mediante un intercambio constante (de palabras, regalos, mujeres, etc.), del cual el conocimiento y reconocimiento mutuos son, al mismo tiempo, presupuesto y resultado. Así, el intercambio convierte las cosas intercambiadas en señal de reconocimiento El grupo se reproduce debido precisamente a ese mutuo "reconocerse" y al reconocimiento de la pertenencia que ese "reconocerse" implica. Simultáneamente, se reafirman sus *límites*, esto es, los límites más allá de los cuales no pueden tener lugar las relaciones de intercambio constitutivas para el grupo (comercio, comensalía, matrimonio). De tal suerte, cada miembro se convierte en guardián de los límites del grupo: cada nuevo ingreso en el grupo puede poner en peligro la definición de los criterios de admisión, pues cualquier forma de *mésalliance** podría modificar el grupo alterando los límites del intercambio considerado como legítimo. Por eso es muy lógico que, en la mayoría de las sociedades, la preparación y celebración de *matrimonios* sea un asunto de todo el grupo, y no sólo de los individuos directamente afectados. Y es que mediante la introducción de nuevos miembros en una familia, un clan o un club, la definición de todo el grupo, con sus límites y su identidad, se pone en juego y queda expuesta a redefiniciones, alteraciones o adulteraciones. Todavía cuando las familias, como ocurre en nuestras sociedades,

*. Puede traducirse como "casamiento desigual" *[N.d.T]*.

pierden el monopolio del establecimiento de los contactos que conducen a vínculos duraderos –ya estén sancionados socialmente (como el matrimonio) o no– pueden sin embargo continuar ejerciendo su control sobre esos contactos. Dentro de la lógica del *laissez-faire*, la familia puede servirse de todas aquellas instituciones dirigidas a favorecer los intercambios legítimos y a excluir los ilegítimos. Estas instituciones proveen de ocasiones (viajes, cruceros, cacerías, bailes, recepciones, etc.), lugares (vecindarios acomodados, colegios selectos, clubs, etc.) o prácticas (deportes distinguidos, juegos de salón, ceremonias culturales, etc.), que, de forma aparentemente fortuita, concitan a individuos lo más homogéneos que sea posible desde todos los puntos de vista relevantes para la existencia y supervivencia del grupo.

La reproducción del capital social exige el esfuerzo incesante de relacionarse en forma de actos permanentes de intercambio, a través de los cuales se reafirma, renovándose, el reconocimiento mutuo. Este trabajo de relacionarse implica un gasto de tiempo y energía, y por tanto, directa o indirectamente, de capital económico. Un gasto semejante sólo es rentable, concebible incluso, si uno invierte en él una competencia específica –a saber, el conocimiento de vínculos genealógicos y de relaciones reales, así como la habilidad para aprovecharlo–. El trabajo de relacionarse es parte integrante del capital social, como lo es también la disposición (adquirida) para apropiarse y mantener esa competencia específica[19]. Esta es una de las razones que explican que el

19. Todo hace suponer que el talento para "lo mundano" (o, más generalmente, el "talento para relacionarse") está muy desigualmente distribuido entre las clases sociales y a su vez, dentro de una misma clase, entre individuos de diferente origen social.

rendimiento del trabajo requerido para acumular y conservar el capital social sea tanto mayor cuanto mayor es el propio capital. Y por eso también los portadores de un apellido famoso, indicativo de un capital social heredado, están en disposición de transformar a todos sus conocidos ocasionales en relaciones duraderas: se les busca, en suma, por su capital social. Como son famosos, merece la pena conocerlos, pero ellos no precisan darse a conocer a todos sus "conocidos", pues son conocidos por más gente de la que ellos mismos conocen. De ahí que, si alguna vez se molestan en relacionarse, su esfuerzo resulte entonces altamente productivo.

Cada grupo tiene sus formas más o menos institucionalizadas de delegación, que le permiten concentrar la totalidad del capital social, merced al cual existe el grupo (ya sea una familia o una nación, pero también una asociación o un partido), en manos de un individuo o de unos pocos. Al representante plenipotenciario en cuestión, revestido de *plena potestas agendi et loquendi*, se le encomienda la tarea de *representar* al grupo, de hablar y actuar *en su nombre* y así, por mor del capital común, la tarea de ejercer un poder que trasciende con mucho su capacidad individual. Por ejemplo, en el nivel más elemental de institucionalización, el cabeza de familia (el *pater familias*, el primogénito o el más anciano) es reconocido tácitamente como la única persona autorizada para hablar en nombre del grupo familiar en todas las ocasiones oficiales. En este caso de *delegación difusa*, los "mayores" del grupo (*die "Großen", the great*), para neutralizar la amenaza del honor grupal, están obligados a ocuparse personalmente incluso de la defensa del honor de miembros más insignificantes del grupo. La concentración de capital mediante *delegación institucionalizada*, en cam-

bio, permite restringir las consecuencias de las equivocaciones individuales, delimitando explícitamente responsabilidades y autorizando a los mandatarios reconocidos a proteger a todo el grupo del deshonor mediante la expulsión o excomunión de los individuos comprometedores.

Por un lado, para evitar que la competencia interna por el monopolio de la representación legítima del grupo amenace la conservación o ulterior acumulación del capital constitutivo del grupo, los miembros de éste deben regular las condiciones de acceso al grupo, pero además, y sobre todo, deben regular la forma en la que alguien puede convertirse en representante de todo el grupo (delegado, comisionado, plenipotenciario, etc.) y disponer así de la totalidad de su capital social. El principio de delegación encierra la paradoja de que el mandatario puede ejercer el poder acumulado en nombre del grupo sobre este mismo grupo, y hasta cierto punto su contra[20]. Vemos cómo, en consecuencia, los propios mecanismos de delegación y representación (tanto en sentido teatral como jurídico) llevan ínsitos el *germen de la* del capital social generado con su ayuda. Porque cuanto más grande sea un grupo y menos poderosos sus miembros, más necesarias resultan la delegación y la representación para concentrar el capital social –entre otras cosas, porque esto permite a un amplio número de individuos diferentes y dispersos "actuar como un solo hombre", superando así las limitaciones causadas por la finitud de la vida humana y por las servidumbres del cuerpo, el espacio y el tiempo–.

---

20. Sin duda, esto es especialmente cierto en los casos extremos en los que el grupo representado por un delegado ha sido creado por éste mismo y subsiste sólo gracias a él.

La posibilidad de malversar el capital social reposa en el hecho de que un grupo pueda ser *representado* en su totalidad, en las diversas acepciones del verbo, por un subgrupo* claramente delimitado, perfectamente visible, y conocido y reconocido por todos. Este no es otro que el subgrupo de los *nobiles*, de la "gente conocida", de los famosos, los cuales pueden hablar por la totalidad, la representan y ejercen poder en su nombre. El caso ejemplar de este tipo de representación es la nobleza. El noble es el grupo personificado: lleva el nombre del grupo y el grupo lleva el suyo[21]. El nombre del señor feudal, y la diferencia que se manifiesta en él, es a la vez el nombre de los miembros de su grupo, de sus siervos, pero también de sus tierras y castillos. Potencialmente, esta misma *lógica de la representación* gobierna también fenómenos como el "culto a la persona" o la identificación de partidos, sindicatos o movimientos sociales con su líder. Es como si el signo terminara por asumir el lugar de lo significado, o el representante el de de los representados por él. Esto ocurre, en primer lugar, porque su excelencia, su ilustre persona y su visibilidad constituyen una parte esencial, si es que no la esencia misma de su poder; un poder perfectamente simbólico que se mueve en la lógica del conocer y del reconocer. Pero, por otra parte, porque la misma representación –al igual que el blasón o el emblema– puede constituir y crear toda la realidad de grupos cuya existencia social efectiva reside sólo en, y se realiza a través de, dicha representación[22].

---

*. Literalmente, por una "totalidad parcial" (*Teil-Gesamtheit*) *[N.d.T.]*.

21. La metonimia del noble por el grupo al que éste representa se aprecia claramente cuando Shakespeare llama a Cleopatra "Egipto", o al Rey de Francia "Francia", o cuando Racine llama al rey Pirrón "Epirus".

22. Por supuesto, el capital social está de tal forma gobernado por la lógica del conocer y reconocer, que siembre funciona como capital simbólico.

3. Las transformaciones del capital

Los diferentes tipos de capital pueden obtenerse con ayuda de *capital económico*, pero sólo al precio de un mayor o menor *esfuerzo de transformación*, que resulta necesario para producir la forma de poder efectiva en el campo correspondiente. Existen así, por ejemplo, algunos bienes y servicios que pueden obtenerse gracias al capital económico, inmediatamente y sin costes secundarios; pero existen también otros que solamente pueden obtenerse por virtud de un capital social de relaciones u obligaciones. Éstas, por su parte, tan sólo pueden movilizarse en un plazo breve, en el momento preciso, pero siempre y cuando hayan sido establecidas hace mucho, y se hayan conservado vivas como si fueran un fin en sí mismas. Por eso, la posibilidad de servirse de ese capital exige un coste previo al tiempo de su utilización, a saber, una inversión de sociabilidad planteada necesariamente a largo plazo. Y es que el transcurso del tiempo es, justamente, uno de los factores que determinan que una deuda simple y directa se transforme en aceptación de una deuda inespecífica ("sin título ni contrato"), es decir, en reconocimiento[23].

---

23. Para evitar un probable malentendido, hay que precisar que las inversiones en cuestión aquí no están necesariamente basadas en un *cálculo* consciente; antes al contrario, es más probable que sean experimentadas en términos de la *lógica de las inversiones afectivas*, esto es, como una obligación (*involvement*) que es a la vez necesaria y desinteresada. Con esta afirmación me enfrento a los historiadores que (incluso cuando están tan atentos a los efectos simbólicos, como E. P. Thompson) tienden a concebir las prácticas simbólicas –pelucas empolvadas y vestidos suntuosos– como estrategias explícitas de dominación destinadas a ser contempladas (desde abajo). Estos historiadores tienden además a interpretar los comportamientos generosos o altruistas como "actos calculados para pacificar el conflicto de clase". Esta ingenua concepción materialista olvida que precisamente los actos más honestos y desinteresados pueden ser los que mejor se amolden al interés objetivo. campos, en especial aquellos en los que cobra gran importan-

A la luz de lo expuesto, hay que partir de la *doble* asunción de que, de una parte, el capital económico sirve de base a todos los demás tipos de capital, pero de otra, las manifestaciones transformadas y travestidas del capital económico no pueden nunca reconducirse a él totalmente; y ello porque dichas manifestaciones tan sólo pueden producir sus efectos específicos en la medida en que oculten (sobre todo ante sus propios poseedores) que es el capital económico el que les sirve de base y el que, siquiera en última instancia, determina sus efectos. Sólo será posible comprender la lógica del funcionamiento del capital, las transformaciones del capital y la ley de conservación del capital que las determina si combatimos estas dos aproximaciones unilaterales, a su vez opuestas entre sí: Una es el "economicismo", que considera todas las formas de capital como finalmente reductibles a capital económico y, en consecuencia, pasa por alto la eficacia específica de otros tipos de capital, la otra es el "semiologismo", representado hoy por el estructuralismo, el interaccionismo simbólico y la etnometodología, que reduce las relaciones sociales de intercambios a fenómenos

---

cia la negación del interés propio y de cualquier tipo de cálculo, como el campo de la producción cultural, sólo garantizan pleno reconocimiento –y con él la consagración que define el éxito– a aquellos que se distinguen por la conformismo inmediato de sus inversiones, probando así su *sinceridad* y solidaridad con los principios fundamentales en vigor. Sería, en efecto, completamente erróneo utilizar el lenguaje de la estrategia racional y del cálculo cínico de costes y beneficios para describir la "elección" de habitus que conduce a un artista, escritor o investigador a su lugar "natural" (o a su tema, su material, su estilo, su género, etc.). Los cambios de un género, de una escuela o de una especialidad, a otro u otra distinta –o sea, conversiones que uno hace "con toda el alma"– pueden entenderse como conversiones de capital cuya orientación y fuerza (a menudo decisivas para su éxito) están determinadas por *un sentido de la inversión*. La posibilidad de que este sentido no sea reconocible como tal es tanto mayor cuanto más agudamente esté desarrollado. La inocencia es el privilegio de aquellos que se mueven en su campo de actividad como pez en el agua.

de comunicación e ignora el hecho descarnado de la reductibilidad universal a la economía[24].

Al igual que la ley de conservación de la energía, rige aquí el principio de que los beneficios obtenidos en un área se pagan necesariamente mediante costes en otra. De ahí que un concepto como el de *pérdida* sea innecesario para una ciencia general de la economía de las prácticas. La base universal de valor, la medida de todas las equivalencias, no es otra que el *tiempo de trabajo*, en el más amplio sentido del término. El *principio de conservación de la energía social*, vigente a través de todas las transformaciones de capital, puede verificarse si, para cada caso dado, se toman en cuenta tanto el trabajo acumulado en forma de capital como el trabajo necesario para transformar el capital de un tipo en otro.

Hemos visto cómo, ejemplarmente, la transformación del capital económico en capital social presupone un trabajo específico. Se trata de un desembolso aparentemente gratuito de tiempo, preocupación y esfuerzo, mediante el que la relación de intercambio pierde su significado puramente monetario, lo cual se aprecia, por ejemplo, en el esfuerzo de

24. Para comprender la enjundia de estas dos posiciones antagónicas, que se sirven mutuamente de coartada, habría que analizar los beneficios inconscientes (*profits inconscients*) y los beneficios de la inconsciencia (*profits d'inconscience*) que ambas posiciones procuran a los intelectuales. Mientras unos encuentran en el economicismo un medio de eximirse a sí mismos, excluyendo el capital cultural y todas sus beneficios específicos colocan de parte de los dominadores, los otros se mueven solamente en el reino de los símbolos y se apartan del –siempre aborrecible– campo de la economía, donde todo les recuerda que ellos mismo pueden ser finalmente evaluados según criterios económicos. (No hacen con eso sino reproducir en el plano teórico la estrategia por la cual los intelectuales y artistas procuran imponer sus valores, esto es, su valor, invirtiendo la ley del mercado, donde lo que uno tiene o lo que uno gana define plenamente lo que uno "vale" y lo que uno es. Esto se muestra en la práctica de los bancos que, con técnicas como la personalización del crédito, tienden a subordinar el aval de préstamos y la fijación del tipo de interés a una investigación exhaustiva de los recursos pasados y futuros del prestatario).

personalizar un regalo. Al mismo tiempo resulta modificado el propio sentido de la relación de intercambio, que aparece, desde una perspectiva "económica" estricta, como una pura pérdida, cuando en el marco de la amplia lógica del intercambio social lo que supone es una inversión segura cuyos beneficios podrán cosecharse tarde o temprano en forma monetaria o de otra clase. Y otro tanto ocurre con la transformación de capital económico en cultural. La mejor medida para el capital cultural es indudablemente la duración del tiempo dedicado a su obtención. Es decir, la transformación de capital económico en cultural presupone un gasto de tiempo que resulta posible por la posesión de capital económico. O, dicho más precisamente, el capital cultural, que en realidad se transmite dentro de la familia, no depende exclusivamente de la importancia del capital cultural disponible en la comunidad doméstica, el cual sólo podría acumularse al precio de un desembolso de tiempo. Antes bien, depende todavía más de cuánto tiempo útil (sobre todo en la forma de tiempo libre de la madre) tenga a su disposición la familia para hacer posible la transmisión de capital cultural y permitir una inserción retardada o tardía en el mercado laboral. El capital económico disponible en la familia desempeña aquí un papel decisivo. Una inserción retardada en el mercado laboral permite obtener educación y formación escolar –un crédito que sólo se reembolsa, si es que así ocurre, a muy largo plazo[25]–.

25. Una de las ventajas más valiosas de todos los tipos de capital es el incremento de la cantidad de tiempo útil que resulta posible disfrutar apropiándose del tiempo de otras personas (en forma de servicios) mediante las diferentes formas de representación o vicaría. Ese incremento puede bien tomar la forma de un aumento del tiempo libre, correlato del menor gasto de tiempo destinado a actividades orientadas a la producción de medios para reproducir la existencia del grupo domés-

La mutua convertibilidad de los diferentes tipos de capital es el punto de partida de las estrategias que pretenden asegurar la reproducción del capital (y de la posición ocupada en el espacio social) con los menores costes de conversión de capital que sea posible (trabajo de conversión y pérdidas inherentes a la conversión misma). Los diversos tipos de capital se diferencian según su reproductibilidad, o sea, según la facilidad con la que pueden trasmitirse. Se trata aquí, por una parte, de la magnitud de la cuota de pérdida generada durante la transmisión de capital; y por otra, de en qué medida puede disimularse la transmisión; el riesgo de pérdida y los costes de simulación tienden a variar en proporción inversa. Todo lo que contribuye a disimular el aspecto económico, contribuye también a incrementar el riesgo de pérdida, especialmente en las transmisiones intergeneracionales de capital. La –a primera vista– aparente incomensurabilidad de los diferentes tipos de capital introduce un volumen considerable de inseguridad en todas las transacciones entre los poseedores de diferentes tipos de capital. Lo mismo sucede en cuanto al capital social, por demás un capital de obligaciones útiles a largo plazo, que se produce y se reproduce mediante mutuos regalos, visitas,

tico; o bien conduce a una intensificación del uso del tiempo de trabajo debida al empleo de trabajo ajeno o de instrumentos y métodos accesibles sólo para quienes paguen el precio de una formación específica y le dediquen, por tanto, su tiempo: uno "gana tiempo" (por ejemplo, con los medios de transporte más rápidos, con viviendas tan próximas al lugar de trabajo como sea posible, etc.). Al contrario, los ahorros dinerarios del pobre se pagan con la pérdida de tiempo –los expedientes del "hazlo-tú-mismo", la búsqueda de gangas y ofertas especiales, etc. exigen siempre esperar y dar muchas vueltas–. Nada de esto es cierto respecto al mero capital económico; es la posesión del capital cultural lo que hace posible obtener un mayor beneficio no sólo del tiempo-de trabajo, asegurando una rentabilidad más alta del mismo tiempo, sino también del tiempo libre, incrementando así tanto el capital económico como el cultural.

favores y cosas similares –o sea, a través de relaciones de intercambio que excluyen explícitamente cálculos y garantías, y comportan así el riesgo de la "ingratitud"–. Y es que siempre existe el riesgo de que se niegue el reconocimiento de una obligación debida, presuntamente surgida de una relación de intercambio no contractual. Igualmente, la medida de simulación característica de la transmisión de capital cultural no sólo se enfrenta al riesgo inherente de pérdidas, sino también al hecho de que el *título escolar* constituye la forma institucionalizada de capital educativo. Este título no es ni transmisible (como el título nobiliario) ni negociable (como el título bursátil). Por mejor decir, la transmisión de capital cultural se realiza con mayor confidencialidad, pero también soportando un mayor riesgo, que la del capital económico, pues la continua transmisión difusa de capital cultural dentro de la familia se sustrae al conocimiento así como a todo tipo de control[26]. Por eso, para poder desplegar toda su eficacia, al menos en el mercado laboral, el capital cultural precisa cada vez más ser convalidado por el sistema de enseñanza, esto es, precisa ser convertido en títulos académicos. Del mismo modo que el título académico constituye, cada vez en mayor grado, la condición previa para un acceso legítimo a un número progresivamente mayor de puestos (en especial de puestos dominantes), así también el sistema de enseñanza tiende, por su parte, a despojar al grupo doméstico del monopolio de la transmisión de poder y privilegios[27]. Y tiende así, entre otras cosas, a privar al

---

26. De ahí que surja la apariencia de que el reparto de los diferentes títulos reconocidos por el sistema de enseñanza corresponde exclusivamente a la distribución de capacidades *naturales*.
27. En el marco de una estrategia global de diversificación de la posesión y de las inversiones, a través de la cual debería garantizarse el máximo volumen de segu-

grupo doméstico de la elección de sus legítimos herederos entre hijos de diferente sexo y orden de nacimiento. El mismo capital cultural plantea muy diferentes problemas de transmisión, dependiendo de la forma particular que asuma. Como dice Grassby[28], la liquidez del capital comercial, que confiere un poder económico inmediato y favorece la transmisión, lo convierte también en más vulnerable que la propiedad inmobiliaria (incluso que la real), amén de que no facilita el establecimiento de dinastías prolongadas.

El carácter *arbitrario* de la apropiación se muestra, más claramente que en ningún otro lugar, durante la transmisión de capital, sobre todo al tiempo de la sucesión, un momento crítico para cualquier poder. Toda estrategia de reproducción es a su vez, ineludiblemente, una estrategia de legitimación dirigida a sacralizar tanto la apropiación exclusiva como su reproducción. En este sentido, la crítica subversiva busca golpear a la clase dominante criticando el principio de su perpetuación y, por ello, trata de hacer ver que los mismos títulos nobiliarios son tan arbitrarios como lo es su transmisión. Ahora bien, si se desvela que los mecanismos institucionalizados, como las leyes de sucesión, pretenden regular la transmisión oficial y directa de poder y privilegios,

---

ridad y de rentabilidad, las fracciones dominantes tienden a conceder cada vez más espacio a la inversión educativa. Por descontado disponen de toda suerte de medios para eludir los juicios académicos: aparte de que la transmisión directa de capital económico sigue siendo uno de los principales instrumentos de reproducción, el efecto de las sanciones académicas puede siempre corregirse por la acción del capital social (mediante "protección", "presiones" o "enchufes", "moviendo los hilos", etc.). Los títulos escolares nunca funcionan como el dinero. Puesto que nunca son enteramente disociables de su poseedor; su valor aumenta cuantos más medios tenga éste para aprovecharlos. Afirmación ésta que resulta especialmente válida respecto de los sectores menos rígidos de la estructura social

28. R. Grassby, "English Merchant Capitalism in the Late Seventeenth Century: The Composition of Business Fortunes". *Past and Present* 46 (1970), 87-107.

crecerá entonces el interés del poseedor de capital por servirse de tales estrategias de reproducción, ya que garantizan una mejor simulación de la transmisión de capital. Claro que para ello, habida cuenta de que se debe recurrir a la convertibilidad de los tipos de capital, hay que pagar el precio de una mayor pérdida de capital. Cuanto más sea impedida o frenada la transmisión oficial del capital, más determinante para la reproducción de la estructura social deviene la circulación clandestina de capital en la forma de diferentes tipos de capital cultural. El sistema de enseñanza –un instrumento de reproducción especialmente capaz de camuflar su propia función–, cobra entonces mayor importancia, y el mercado de títulos sociales, que otorga legitimación para acceder a las posiciones más codiciadas, se unifica.

Capítulo V

LA FUERZA DEL DERECHO
Elementos para una sociología del campo jurídico

"Da mihi factum dabo tibi ius"

Una ciencia del derecho rigurosa se distingue de lo que de ordinario se denomina ciencia jurídica en que toma a ésta última por objeto. Al hacer eso se aleja de entrada de la alternativa que domina el debate científico a propósito del derecho, entre el *formalismo*, que afirma la autonomía absoluta de la forma jurídica en relación al mundo social, y el *instrumentalismo*, que concibe el derecho como un *reflejo* o una *herramienta* al servicio de los dominantes. La "ciencia jurídica", tal como la conciben los juristas, y sobre todo los historiadores del derecho, que identifican la historia del derecho con la historia del desarrollo interno de sus conceptos y de sus métodos, entiende el derecho como un sistema cerrado y autónomo, cuyo desarrollo sólo puede ser comprendido según su "dinámica interna."[1] La reivindicación de la autonomía absoluta del pensamiento y de la acción jurídicas se afirma en la constitución en teoría de un modo de pensamiento específico totalmente eximido del

1. Cfr. por ejemplo J. Bonnecase, *La pensée juridique française, de 1804 à l'heure présente, les variations et les traits essentiels*, 2 vols., Burdeos, Delmas, 1933.

pensamiento social; y la tentativa de Kelsen de fundar una "teoría pura del derecho" no es sino el límite ultraconsecuente del esfuerzo de todo el cuerpo de juristas para construir un cuerpo de doctrinas y de reglas totalmente independiente de sujeciones y presiones sociales y que encuentra en sí mismo su propio fundamento[2].

Cuando se defiende lo contrario de esta especie de ideología profesional del cuerpo de doctores constituido en cuerpo de "doctrina", es para ver en el derecho y la jurisprudencia un *reflejo directo* de las relaciones de fuerza existentes, donde se expresan las determinaciones económicas, y en particular los intereses de los dominantes, o bien, como dice claramente el lenguaje del *Aparato*, reactivado por Louis Althusser, un instrumento de dominación[3]. Víctimas de una tradición que cree haber dado cuenta de las "ideologías" desde el momento en que ha designado sus funciones ("el opio del pueblo"), los marxistas llamados estructuralistas han ignorado paradójicamente la *estructura* de los sistemas simbólicos y, en particular, la *forma* específica del discurso jurídico. Y esto porque, al haber reiterado la afirmación ritual de la autonomía relativa de las "ideologías" han omitido plantear la cuestión de los fundamentos sociales de

2. El desarrollo de Kelsen, fundado sobre el postulado de la autolimitación de la investigación únicamente al enunciado de las normas jurídicas, excluyendo todo dato histórico, psicológico o social y toda referencia a las funciones sociales que puede asegurar la puesta en escena de esas normas, es muy parecido al de Saussure que funda su teoría pura de la lengua sobre la distinción entre la lingüística interna y la lingüística externa, es decir, sobre la exclusión de toda referencia a las condiciones históricas, geográficas y sociológicas de funcionamiento de la lengua o de sus transformaciones.
3. Puede encontrarse una visión de conjunto de trabajos marxistas en materia de sociología del derecho, y una excelente bibliografía en S. Siptzer, "Marxist Perspectives in the Sociology of law", *Annual Review of Sociology* 9 (1983), 103-124.

esa autonomía; es decir, más concretamente, la cuestión de las condiciones históricas que deben producirse para que pueda emerger, a favor de las luchas en el seno del campo de poder, un universo social autónomo capaz de producir y reproducir, por la lógica de su funcionamiento específico, un corpus jurídico relativamente independiente de las coacciones externas. De esa manera, se cerraban a la posibilidad de determinar la contribución específica que, por la propia virtud de su forma, el derecho puede aportar a la realización de sus supuestas funciones. Y la metáfora arquitectónica de la infraestructura y la superestructura, que sostiene los usos ordinarios de la noción de autonomía relativa, continúa guiando a los que, como Edward P. Thompson, creen romper con el economicismo cuando, para restituir al derecho toda su eficacia histórica, se contentan con afirmar que éste "está profundamente imbricado en la base misma de las relaciones productivas."[4] La preocupación por ubicar al derecho en el lugar profundo de las fuerzas históricas impide, una vez más, aprehender en su especificidad el universo social específico en el que el derecho se produce y ejerce.

Para romper con la ideología de la independencia del derecho y del cuerpo judicial, sin caer en la visión opuesta, es necesario tener en cuenta lo que las dos visiones antagónicas, internalista y externalista, ignoran en común: esto es, la existencia de un universo social relativamente independiente en relación a las demandas externas en cuyo interior se produce y se ejerce la autoridad jurídica, forma por excelencia de la violencia simbólica legítima cuyo monopolio pertenece al Estado y que puede servirse del ejercicio de la

4. E. P. Thompson, *Whigs and Hunters, The Origin of the Black Act*, New York, Panthéon, 1975, p. 261.

fuerza física. Las prácticas y los discursos jurídicos son, en efecto, el producto del funcionamiento de un campo cuya lógica específica está doblemente determinada: por una parte por las relaciones de fuerza específicas que le confieren su estructura y que orientan las luchas de concurrencia o, más precisamente, los conflictos de competencia que tienen lugar en el derecho y, por otra parte, por la lógica interna de de las obras jurídicas que delimitan en cada momento el espacio de lo posible y, por consiguiente, el universo de soluciones propiamente jurídicas.

Sería preciso examinar aquí todo lo que separa la noción de campo jurídico, como espacio social, de la noción de *sistema* tal como es desarrollada, por ejemplo, en Luhmann. En nombre del rechazo, completamente legítimo, del reduccionismo, la teoría de sistemas plantea "la autorreferencia" de las "estructuras legales", confundiendo bajo este concepto las estructuras simbólicas (el derecho propiamente dicho) y las instituciones sociales de las cuales son el producto; se comprende que, en la medida en que presenta bajo un nombre nuevo la vieja teoría del sistema jurídico que se transforma según sus propias leyes, la teoría de sistemas proporcione hoy día un marco ideal para la representación formal y abstracta del sistema jurídico[5]. Por no haber distinguido el orden propiamente simbólico de las normas y las doctrinas (es decir, el campo de tomas de posición o espacio de posibles) que, como sugieren Nonet y Selznick, encierra potencialidades objetivas de desarrollo, esto es, direcciones de cambio, pero que no contienen en sí mismo el principio de su propia dinámica, y el orden de las relaciones objetivas entre los agentes y las instituciones en competencia por el monopolio del derecho, de decir el derecho, es por lo que no se puede comprender que, incluso si recibe del espacio de tomas

5. N. Luhmann, *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, trad. de S. Pappe y B. Erker, coord. J. Torres, Barcelona, Anthropos, 1998; "Die Einheit des Rechtssystems", *Rechtstheorie* 14 (1983), 129-154.

de posición el *lenguaje* en el que se expresan sus conflictos, el campo jurídico encuentra en sí mismo, es decir, en las luchas relacionadas con los intereses asociados a las diferentes posiciones, el principio de su transformación.

1. La división del trabajo jurídico

El campo jurídico es el lugar de una concurrencia por el monopolio del derecho de decir el derecho, esto es, la buena distribución *(nomos)* o el buen orden en el que se enfrentan agentes investidos de una competencia inseparablemente social y técnica, que consiste esencialmente en la capacidad socialmente reconocida de *interpretar* (de manera más o menos libre o autorizada) un corpus de textos que consagran la visión legítima, recta, del mundo social. Sólo en estos términos se puede dar razón, ya de la autonomía relativa del derecho, ya del efecto propiamente simbólico de desconocimiento que resulta de la ilusión de su autonomía absoluta en relación a las demandas externas.

La concurrencia por el monopolio del acceso a los recursos jurídicos heredados del pasado contribuye a profundizar el corte social entre los profanos y los profesionales, favoreciendo un trabajo continuo de racionalización apto para aumentar cada vez más la diferencia entre los veredictos armados de derecho y las intuiciones ingenuas de la equidad y para hacer que el sistema de normas jurídicas aparezca a aquellos que lo imponen e incluso, en mayor o menor medida, a aquellos que lo sufren, como *totalmente independiente* de las relaciones de fuerza que sanciona y consagra.

Es claro que, como muestra particularmente bien la historia del derecho laboral, el corpus jurídico registra en cada momento un estado de la relación de fuerzas y sanciona por

tanto las conquistas de los dominados, convertidas así en logros reconocidos (lo cual tiene por efecto inscribir en su misma estructura una ambigüedad que contribuye sin duda a su eficacia simbólica). Se ha mostrado, por ejemplo, cómo a medida que fueron ganando poder, los sindicatos americanos vieron evolucionar su estatuto legal: mientras que al principio del siglo XIX la acción colectiva de los asalariados era condenada como "conspiración criminal" en el nombre de la protección del libre mercado, los sindicatos acceden poco a poco al reconocimiento legal[6].

La lógica paradójica de una división del trabajo que se determina, fuera de toda concertación consciente, en la concurrencia estructuralmente reglada entre los agentes y las instituciones implicados en el campo, constituye el verdadero principio de un sistema de normas y de prácticas que aparece como fundado *a priori* en la equidad de sus principios, la coherencia de sus formulaciones y el rigor de sus aplicaciones, es decir, como participando a la vez de la lógica positiva de la ciencia y de la lógica normativa de la moral, por tanto como capaz de imponerse universalmente al reconocimiento por una necesidad inseparablemente lógica y ética.

A diferencia de la hermeneútica literaria o filosófica, la práctica teórica de interpretación de textos jurídicos no constituye un fin en sí misma, sino que, directamente orientada hacia fines prácticos y apta para determinar efectos prácticos, paga su eficacia con una restricción de su autonomía. Así es como las divergencias entre los "intérpretes autorizados" están necesariamente limitadas y la coexisten-

6. Cfr. A. Blumrosen, "Legal Process and Labor Law", en W. M. Evan (ed.), *Law and Sociology*, New York, The Free Press of Glencoe, 1962, pp. 182-225.

cia de una pluralidad de normas jurídicas concurrentes está excluida del ordenamiento jurídico por definición[7]. Como el texto religioso, filosófico o literario, el texto jurídico es un objeto de luchas dado que la lectura es una manera de apropiarse de la fuerza simbólica que se encuentra encerrada en estado potencial. Pero, por más que los juristas puedan enfrentarse a propósito de textos cuyo sentido no se impone nunca de manera absolutamente imperativa, ellos permanecen insertos en un campo fuertemente integrado de instancias jerarquizadas que están en condiciones de resolver los conflictos ente los intérpretes y las interpretaciones. Y la concurrencia entre los intérpretes encuentra su límite en el hecho de que las decisiones judiciales no pueden distinguirse de puros abusos de autoridad política más que presentándose como el resultado necesario de una interpretación reglada de textos unánimemente reconocidos: como la Iglesia y como la Escuela, la Justicia organiza según una estricta jerarquía no sólo las instancias judiciales y sus poderes, y por tanto sus decisiones y las interpretaciones en que se fundamentan, sino también las normas y las fuentes que confieren autoridad a las decisiones[8]. Es por tanto un campo que, al menos en periodo de equilibrio, tiende a funcionar como un aparato en la medida en que la cohesión de los habitus espontáneamente orquestados de los intérpretes está redoblada por la disciplina de un cuerpo jerárquizado

7. A.-J. Arnaud, *Critique de la raison juridique*, Paris, LGDJ, 1981, pp. 28-29 y J.-M. Scholz, "La raison juridique à l'oeuvre: les krausistes espagnols", *Historische Soziologie der Rechtswissensachft*, hrsg. von Erk Volkmar Heyen, Frankfurt am Main, Klosterman, 1986, pp. 37-77.

8. La maestría se reconoce, entre otras cosas, en el arte de respetar el orden reconocido como legítimo en la enumeración de las autoridades (cfr. J.-M. Scholz, *op. cit.*).

que pone en práctica procedimientos codificados de resolución reglada de conflictos. El cuerpo de juristas tiene menos problemas para convencerse de que el derecho encuentra su fundamento en sí mismo, es decir, en una norma fundamental como la Constitución, como *norma normarum* de la que se deducen todas las normas de rango inferior, en la medida que la *communis opinio doctorum*, que se arraiga en la cohesión social del cuerpo de los intérpretes tiende a conferir las apariencias de un fundamento trascendental a las formas históricas de la razón jurídica y a la creencia en la visión del orden social que ellos producen[9].

La tendencia a aprehender como experiencia universal de un sujeto trascendental la visión común de una comunidad histórica se observa en todos los campos de la producción cultural, que se manifiestan así como el lugar de la actualización de una razón universal que no debe nada a las condiciones sociales en las que ella se manifiesta. Pero en el caso de las "facultades superiores" –teología, derecho o medicina– que como apunta Kant en *El Conflicto de las facultades* están claramente investidas de una función social, es precisa una crisis relativamente grave de ese contrato de *delegación* para que la cuestión del fundamento (que algunos autores habían planteado, aunque de un modo totalmente teórico, trasladando al derecho, como Kelsen, una cuestión tradicional de la filosofía), llegue a tomar la forma de una cuestión real de la práctica social como ocurre hoy día. (Al contrario, el tema del fundamento del conocimiento científico está planteado en la realidad misma de la existencia social desde el momento en que la "facultad inferior" –filosofía, matemáticas, historia, etc.– se encuentra constituida como tal sin otro apoyo

9. Según Andrew Fraser, la moralidad cívica del cuerpo judicial no descansaba sobre un código de reglas expresas sino sobre un "sentido tradicional del honor", es decir, sobre un sistema de disposiciones para el que lo esencial de lo que cuenta en la adquisición de virtudes asociadas al ejercicio de la profesión *funcionaba sin decirlo* (A. Fraser, *Telos* 60 (1984), 15-22).

que "la razón de la población culta" (*savant*). Es el rechazo a aceptar –con Wittgenstein o Bachelard, por ejemplo– que la *constitución* del "pueblo culto", es decir, la estructura histórica del campo científico, constituye el único fundamento posible de la razón científica, lo que condena a tantos filósofos a estrategias autofundantes dignas del Barón de Münchhausen o a planteamientos nihilistas de la ciencia que todavía inspiran una nostalgia propiamente metafísica del "fundamento", principio no deconstruido de la "deconstrucción").

El *efecto de apriorización* inscrito en la lógica del funcionamiento del campo jurídico se revela con toda claridad en el lenguaje jurídico que, combinando elementos directamente tomados del lenguaje común y elementos extraños a su sistema, tiene todas las notas de una retórica de la impersonalidad y de la neutralidad. La mayor parte de los procedimientos lingüísticos característicos del lenguaje jurídico concurren efectivamente en la producción de dos efectos importantes. El *efecto de neutralización* se obtiene mediante un conjunto de rasgos sintácticos tales como el predominio de las construcciones pasivas y de los giros impersonales apropiados para subrayar la impersonalidad de la enunciación normativa y para hacer del emisor un sujeto universal, a la vez imparcial y objetivo. El *efecto de universalización* se obtiene a través de diferentes procedimientos convergentes: el recurso sistemático al indicativo para enunciar las normas[10]; el empleo de los verbos conjugados en tercera

10. Los filósofos del derecho de tendencia iusnaturalista se han apoyado sobre este rasgo remarcado desde hace tiempo, para defender que los textos jurídicos no enuncian normas, sino constataciones; y que el legislador es alguien que enuncia el ser y no el deber-ser, que dice lo justo o la justa proporción inscrita en las cosas mismas a título de propiedad objetiva: "El legislador prefiere describir las instituciones jurídicas a plantear directamente las reglas." (G. Kalinowski, *Introducción a la lógica jurídica*, Buenos Aires, Eudeba, 1973).

persona del singular del presente o del pretérito perfecto expresando el hecho consumado ("acepta", "confiesa", "se compromete", "ha declarado", etc.) propio de la retórica de las actas oficiales y del proceso verbal; el uso de indefinidos ("todo condenado"...) y del presente intemporal (o del futuro jurídico) aptos para expresar la generalidad y la omnitemporalidad de la regla de derecho; la referencia a valores transubjetivos que presuponen la existencia de un consenso ético (por ejemplo, el del "buen padre de familia"); o el recurso a fórmulas lapidarias y a formas fijas que dejan poco espacio a las variaciones individuales[11].

Lejos de ser una simple máscara ideológica, esta retórica de la autonomía, de la neutralidad y de la universalidad, que puede ser el principio de una autonomía real de pensamientos y prácticas, es la expresión misma de todo el funcionamiento del campo jurídico y, en particular, del trabajo de racionalización en el doble sentido de Freud y de Weber, al que el sistema de normas jurídicas está continuamente sometido desde hace siglos. En efecto, lo que se llama "el espíritu jurídico" o "el sentido jurídico" y que constituye el verdadero derecho de acceso al campo jurídico consiste precisamente en esa *postura universalizante* (evidentemente con un dominio mínimo de los recursos jurídicos acumulados por las generaciones sucesivas, es decir, del corpus de textos canónicos y del modo pensamiento, de expresión y de acción en el que se reproduce y que lo reproduce). Esta pretensión estatutaria a una forma específica de enjuiciamiento, irreductible a las intuiciones frecuentemente inconstantes del sentido de la equidad, por estar fundada sobre la deducción

11 Cf. J.-L. Souriaux y P. Lerat, *Le langage du droit*, Paris, PUF, 1975.

consecuente a partir de un cuerpo de reglas sostenido por su coherencia interna, es uno de los fundamentos de la complicidad, generadora de convergencia y de acumulación, que une, en y por la concurrencia por los mismos objetos, el conjunto fuertemente diferenciado de agentes que viven de la producción y venta de bienes y servicios jurídicos.

La elaboración de un cuerpo de reglas y procedimientos con pretensión universal es el producto de una división del trabajo que resulta de la lógica espontánea de la concurrencia entre diferentes formas de competencia jurídica, complementarias y antagónicas a la vez, que funcionan como otras tantas especies de capital específico y asociadas a diferentes posiciones en el campo. Sin duda, la historia comparada del derecho permite observar que, según las tradiciones jurídicas y según los momentos en el seno de una misma tradición, las jerarquías varían entre las grandes clases de agentes jurídicos que, a su vez, varían considerablemente según las épocas y las tradiciones nacionales y también según la especialidad –derecho público o derecho privado, por ejemplo. Es preciso señalar además que el antagonismo estructural que en los diferentes sistemas opone las posiciones del "teórico", dedicadas a la pura construcción doctrinal, y las posiciones del "práctico", limitadas a la aplicación, está en el principio de una lucha simbólica permanente en la que se enfrentan definiciones diferentes del trabajo jurídico como interpretación autorizada de textos canónicos. Las distintas categorías de intérpretes autorizados tienden siempre a distribuirse entre dos polos extremos: por un lado, la interpretación orientada hacia la elaboración puramente teórica de la doctrina, monopolio de profesores que están encargados de enseñar las reglas en vigor bajo un forma normalizada y

formalizada; por otro lado, la interpretación orientada hacia la evaluación práctica de un caso particular, patrimonio de los magistrados que llevan a cabo los actos de jurisprudencia y que por ese camino pueden, algunos de ellos, contribuir también a la construcción jurídica. En realidad, los productores de leyes, reglas y reglamentos deben contar siempre con las reacciones, y a veces con las resistencias, de toda la corporación jurídica y, particularmente, de todos los expertos judiciales (abogados, notarios, etc.) que, como se ve claramente por ejemplo en el caso de sucesiones, pueden poner toda su capacidad jurídica al servicio de los intereses de algunas categorías de su clientela y organizar infinitas estrategias gracias a las cuales las familias o las empresas puedan anular los efectos de la ley. La significación práctica de la ley no se determina realmente sino en la confrontación entre diferentes cuerpos impulsados por intereses específicos divergentes (magistrados, abogados, notarios, etc.) y divididos ellos mismos en grupos diferentes, animados por intereses divergentes, es decir opuestos, en función sobre todo de su posición en la jerarquía interna del cuerpo, que se corresponde siempre bastante estrechamente con la posición de su clientela en la jerarquía social.

De ello se deriva que una *historia social comparada de la producción jurídica* y del discurso jurídico sobre esa producción debería trabajar para poner metódicamente en relación las tomas de posición en esta lucha simbólica y las posiciones en la división del trabajo jurídico: todo permite suponer que la tendencia a poner el acento sobre la sintáxis del derecho es sobre todo el caso de los teóricos y los profesores, mientras que la atención por la pragmática es al contrario más probable entre los jueces. Esa historia social

comparada debería considerar también la relación entre las variaciones, según el lugar y el momento, de la fuerza relativa de las tomas de posición en favor de una u otra orientación del trabajo jurídico y las variaciones de la fuerza relativa de los dos campos en las relaciones de fuerza constitutivas de la estructura del campo jurídico.

La forma misma del cuerpo jurídico, particularmente su grado de formalización y normalización depende, sin duda muy estrechamente, de la fuerza relativa de los "teóricos" y de los "prácticos", de los profesores y de los jueces, de los exégetas y de los expertos, en las relaciones de fuerza características de un estado del campo (en un momento dado y en una tradición determinada) así como de su respectiva capacidad para imponer su visión del derecho y de su interpretación. De esta manera se pueden comprender las diferencias sistemáticas que separan las tradiciones nacionales, y principalmente la gran división entre la llamada tradición romano-germánica y la tradición anglo-americana. En la tradición alemana y francesa, el derecho (privado sobre todo), verdadero "derecho de profesores" (*Professorenrecht*), vinculado al primado de la *Wissenschaft*, de la doctrina, por encima del procedimiento y todo lo que concierne a la prueba o a la ejecución de la decisión, traduce y refuerza la dominación de la alta magistratura, estrechamente ligada a los profesores, sobre los jueces que, habiendo pasado por la universidad, son más proclives a reconocer la legitimidad de sus construcciones que los *lawyers* formados de alguna manera en el montón. En la tradición anglo-americana, por el contrario, el derecho es un derecho jurisprudencial (*case-law*), fundado casi exclusivamente sobre las decisiones de los tribunales y sobre la regla del precedente, y débilmente codificado; este derecho da primacía a los procedimientos que deben ser nobles (*fair trial*) y cuyo dominio se adquiere sobre todo por la práctica o por técnicas pedagógicas que tienden a aproximarse al máximo a la práctica profesional –por ejemplo, con el "método del caso" que se usa en estas verdaderas escuelas pro-

fesionales que son las escuelas de derecho: el estatuto de la regla de derecho que no se pretende fundada en una teoría moral o en una ciencia racional y que, aspirando solamente a dar una solución a un litigio, se sitúa deliberadamente en el nivel de la casuística de las aplicaciones particulares, se comprende, como ya es sabido, que el gran jurista es el *juez* procedente de las filas de los prácticos.

De hecho, la fuerza relativa de las diferentes especies de capital jurídico en las distintas tradiciones debe sin duda ser puesto en relación con la posición global del campo jurídico en el campo de poder, que, a través del peso relativo otorgado al "reino de la ley" *(the rule of law)* o a la reglamentación burocrática, asigna sus límites estructurales a la eficacia de la acción propiamente jurídica. En el caso de Francia, la acción jurídica se encuentra hoy limitada por la influencia que el Estado y los tecnócratas procedentes de la Escuela Nacional de Administración (ENA) ejercen sobre amplios sectores de la Administración pública y privada. En los Estados Unidos, al contrario, los *lawyers* salidos de las grandes escuelas de derecho (Harvard, Yale, Chicago, Stanford) pueden ocupar posiciones fuera de los límites del campo judicial propiamente dicho: en la política, la administración, las finanzas o la industria. De ahí resultan las diferencias sistemáticas, a menudo evocadas desde Tocqueville, en los usos sociales del derecho y, más precisamente, en el lugar concedido al recurso jurídico en el universo de acciones posibles, concretamente en materia de luchas reivindicativas.

El antagonismo entre los detentadores de especies diferentes de capital jurídico, que confieren intereses y visiones del mundo muy diferentes en su trabajo específico de interpretación, no excluye la complementariedad de funciones y en realidad sirve de base para una forma sutil de *división del trabajo de dominación simbólica* en la cual los adversarios, objetivamente cómplices, se favorecen mutuamente.

El canon jurídico es como la reserva de autoridad que garantiza, a la manera de un banco central, la autoridad de los actos jurídicos singulares. Ello explica la débil inclinación del habitus jurídico a las actitudes y posturas proféticas y, al contrario, la visible propensión, particularmente entre los jueces, al papel de *lector*, de intérprete, que se refugia tras la apariencia al menos de una simple aplicación de la ley y que, cuando realiza una labor de creación jurídica, tiende a disimularla[12]. Al igual que el economista más directamente implicado con los problemas prácticos de gestión, permanece unido como en una "gran cadena del Ser", a lo Lovejoy, al teórico puro, que produce algunos teoremas matemáticos poco más o menos desprovistos de referente en el mundo real pero al que se distingue de un puro matemático por el reconocimiento que los economistas más impuros han decidido otorgar a sus construcciones, del mismo modo el simple juez de instancia (o para ir hasta los últimos eslabones el policía o el funcionario de prisiones) está ligado al teórico de derecho puro y al especialista de derecho constitucional por una *cadena de legitimidad* que separa sus actos del estatuto de violencia arbitraria[13].

En efecto, es difícil no ver el principio de una complementariedad funcional dinámica en el conflicto permanente entre las pretensiones que concurren por el monopolio del ejercicio legítimo de la competencia jurídica: los juristas y otros teóricos del derecho tienden a tomar el derecho en el

12. Cfr. *Travaux de l'Association Henri Capitant*, Tomo V, año 1949, pp. 74-76, citado por R. David, *Les grands courants du droit contemporain*, Paris, Dalloz, 1973, (5ª de.), pp. 124-132.
13. Una cadena del mismo tipo se encuentra entre los teóricos y los "hombres de terreno" en los aparatos políticos o, en los que al menos por tradición, se valen de una teoría económica y política.

sentido de la teoría pura, es decir, ordenado en un sistema autónomo y autosuficiente, y purificado de todas las incertidumbres o lagunas ligadas a su génesis práctica gracias a una reflexión fundada en consideraciones de coherencia y justicia; los jueces ordinarios, y otros prácticos, más atentos a las aplicaciones que pueden ser hechas en situaciones concretas, lo orientan hacia una suerte de casuística de las situaciones concretas y oponen a los tratados teóricos de derecho puro instrumentos de trabajo adaptados a las exigencias y la urgencia de la práctica, repertorios de jurisprudencia, formularios, diccionarios de derecho (y mañana bancos de datos)[14]. Es evidente que, a través de su práctica, que les enfrenta directamente con la gestión de conflictos y con una demanda jurídica renovada sin cesar, los magistrados tienden a asegurar la función de adaptación a lo real en un sistema que, dejado únicamente a los profesores, correría el riesgo de encerrarse en la rigidez de un rigorismo racional: a través de la libertad más o menos grande de apreciación que se les permite en la aplicación de las reglas, introducen los cambios e innovaciones indispensables para la supervivencia del sistema que los teóricos deberán integrar en el mismo. Por su parte, con el trabajo de racionalización y formalización al que los profesores someten al cuerpo de reglas, estos juristas representan la función de asimilación necesaria para asegurar la coherencia y la consistencia a través del tiempo

14. Un buen ejemplo del trabajo jurídico de codificación que produce lo jurídico a partir de lo judicial es la edición de las sentencias de la Corte de Casación y el proceso de selección, normalización y difusión que a partir de un conjunto de fallos seleccionados por los Presidentes de Sala, por su "interés jurídico", produce un cuerpo de reglas racionalizadas y normalizadas (cfr. E. Severin, "Une production communautaire de la jurisprudence: l'edition juridique des arrêts", *Annales de Vaucresson*, 23 (1985), 73-89). (La Corte de Casación francesa sería la instancia correlativa al Tribunal Supremo español. *N. del T.*)

de un conjunto sistemático de principios y reglas irreductible a la serie, a veces contradictoria, compleja, y a la larga imposible de dominar de los actos de jurisprudencia sucesivos; y, de paso, ofrecen a los jueces, siempre inclinados, debido a su posición y disposiciones, a fiarse únicamente de su sentido jurídico, el medio para alejar sus veredictos de la arbitrariedad demasiado visible de una *Kadijustiz**. Compete a los juristas, al menos en la tradición llamada romano-germánica, no el describir las prácticas existentes o las condiciones de puesta en práctica de las reglas válidas, sino *poner en forma* los principios y las reglas implicadas en esas prácticas elaborando un cuerpo sistemático de reglas, fundado en principios racionales y destinado a recibir una aplicación universal. Al participar a un tiempo del modo de pensamiento teológico en su búsqueda de la revelación de lo justo en la escritura de la ley, y del modo de pensamiento lógico en su pretensión de poner en práctica el método deductivo para producir la aplicación de la ley al caso particular, ellos pretenden fundar una "ciencia nomológica" que enunciaría científicamente el "deber-ser"; como si quisieran reunir los dos sentidos separados de la idea de "ley natural", practican una exégesis cuya finalidad es racionalizar el derecho positivo mediante un trabajo de control lógico necesario para asegurar la coherencia del corpus jurídico y también para deducir de los textos y de sus combinaciones, consecuencias no previstas y llenar así las famosas "lagunas" del derecho.

---

*. "Justicia del Cadí". Cfr. la referencia en Weber (que a su vez la toma de R. Schmitd). La "justicia del Cadí" soluciona el caso "de un modo no formal y de acuerdo con juicios de valor éticos concretos o de otra índole práctica", esto es, "según el sentido de equidad del juez en cada caso o según otros medios y principios irracionales de la averiguación del derecho" (M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1987, pp. 732-734 y 1062). *N.del T.*

Si, evidentemente, es necesario guardarse de subestimar la eficacia histórica de ese trabajo de codificación que, incorporándose a su objeto, se convierte en uno de los factores principales de su transformación, tampoco hay que dejarse arrastrar por la representación exaltada de la actividad jurídica que proponen los teóricos indígenas –tal como Motulsky, que se esfuerza en demostrar que la "ciencia jurídica" se define mediante un método propio y propiamente deductivo de tratamiento de datos, el "silogismo jurídico", que permite subsumir el caso particular en una regla general[15]. Para quien no comparte la adhesión inmediata a los presupuestos incluidos en el fundamento mismo del funcionamiento del campo jurídico que implica la pertenencia al campo (*illusio*), es difícil de creer que las construcciones más puras del jurista, por no hablar de los actos de jurisprudencia del juez ordinario, obedecen a la lógica deductivista que es el "pundonor espiritualista" del jurista profesional. Como bien han mostrado los "realistas", es pefectamente inútil intentar obtener una metodología jurídica perfectamente racional: la aplicación necesaria de una regla de derecho a un caso particular es, en realidad, una confrontación de derechos antagónicos entre los que el Tribunal debe escoger; la "regla" extraída de un caso precedente nunca puede ser pura y simplemente aplicada a un caso nuevo por-

15. H. Motulsky, *Principes d'une réalisation méthodique du droit privé, La théorie des éléments générateurs de droits subjectifs*, Thèse, Paris, Sirey, 1948, particularmente pp. 47-48. Como los epistemólogos que proporcionan a la práctica concreta del investigador una reconstrucción ex post del paso científico tal y como debiera ser, Motulsky reconstruye lo que sería (o debería ser) el "método de realización" conveniente al derecho distinguiendo una fase de búsqueda de la "regla posible", suerte de exploración metódica del universo de reglas de derecho, y una fase de aplicación, con el paso de la regla directamente aplicada al caso considerado.

que no hay jamás dos casos exactamente iguales y porque el juez debe determinar si la regla aplicada al primer caso puede o no ser extendida hasta incluir el nuevo caso[16]. En suma, lejos de ser siempre un simple ejecutante que deduciría de la ley las conclusiones directamente aplicables al caso concreto, el juez dispone de una parte de autonomía que constituye, sin duda, la mejor prueba de su posición en la estructura de la distribución del capital específico de autoridad jurídica[17]; sus juicios, que se inspiran en una lógica y en unos valores muy próximos a los de los textos sometidos a su interpretación, cumplen una verdadera función de *invención.* Aunque la existencia de reglas escritas tiende, indudablemente, a reducir la variabilidad de los comportamientos, las conductas de los agentes jurídicos pueden referirse y plegarse más o menos estrictamente a las exigencias de la ley y

16. F. Cohen, "Transcendental Nonsense and the Functional Approach", *Columbia Law Review*, 35 (1935), 808-819.

17. La libertad dejada a la interpretación varía considerablemente cuando se va de la Corte de Casación (que puede anular la "fuerza de la ley" proponiendo, por ejemplo, una interpretación estricta como fue el caso de la ley de 5 de abril de 1910 sobre "jubilaciones de obreros y agricultores") a los jueces de los tribunales de instancia cuya formación académica y "deformación" profesional inclinan a abdicar de la libertad de interpretación de que teóricamente disponen y a aplicar a situaciones codificadas interpretaciones codificadas (exposiciones de motivos de las leyes, doctrina, comentarios de los juristas, profesores o jueces expertos y las decisiones de la Corte de Casación). Podemos tomar prestadas las observaciones de Remi Lenoir sobre el ejemplo del tribunal de un barrio popular de París donde todos los viernes por la mañana la sesión está especialmente consagrada a un contencioso, siempre el mismo, relativo a la rescisión de contratos de venta y alquiler y que está representado por una empresa de alquiler y venta a plazos de electrodomésticos y televisores. Los juicios, completamente predeterminados, son muy rápidos, los abogados, cuando los hay (lo cual es raro), ni siquiera hacen uso de la palabra. (Si la presencia del abogado se revela útil demostrando así que incluso a ese nivel existe un poder de interpretación es, sin duda, porque es percibida como una manifestación de respeto al juez y a la institución, la cual con ese título merece alguna consideración —la ley no es aplicada en todo su rigor—; dicha presencia constituye también una indicación sobre la importancia concedida al procedimiento y sobre los riesgos de la apelación).

queda siempre una parte de arbitrariedad en las decisiones judiciales (así como en el conjunto de actos que les preceden y predeterminan, como puedan ser las decisiones de la policía relativas al arresto), imputable a variables organizativas como la composición del grupo decisorio o las cualidades de los justiciables.

La interpretación opera la *historización de la norma,* adaptando las fuentes a las nuevas circunstancias, y descubriendo en ellas posibilidades inéditas, dejando de lado lo superado y lo caduco. Dada la extraordinaria elasticidad de los textos, que a veces llega hasta la indeterminación o el equívoco, la operación hermeneútica de la *declaratio* dispone de una inmensa libertad. No es nada extraño que el derecho, instrumento dócil, adaptable, flexible y polimorfo, sea utilizado, en realidad, para contribuir a racionalizar *ex post* decisiones en las que él no ha tenido ninguna participación. Los juristas y los jueces disponen todos, aunque en grados muy diferentes, del poder de explotar la polisemia o la anfibología de las fórmulas jurídicas recurriendo bien a la *restrictio,* procedimiento necesario para no aplicar una ley que, entendida en sentido literal debería ser aplicada, bien a la *extensio,* procedimiento que permite aplicar una ley que, tomada al pie de la letra no debería serlo, o incluso recurriendo a todas las técnicas que como la analogía, la distinción entre la letra y el espíritu de la ley, etc. tienden a obtener el máximo partido de la elasticidad de la ley, de sus contradicciones, sus equívocos o sus lagunas[18]. De hecho, la

18. Mario Sbriccoli expone un inventario de procedimientos codificados que permitían a los juristas (abogados, magistrados, expertos, consejeros políticos, etc.) de las pequeñas comunidades italianas del Medioevo, "manipular" el corpus jurídico: por ejemplo, la *declaratio* puede apoyarse en la rúbrica, la materia de la norma, el uso y la significación habitual de los términos y su etimología, instru-

interpretación de la ley no es nunca el acto solitario de un magistrado ocupado en fundamentar en la razón jurídica una decisión más o menos ajena, al menos en su génesis, a la razón y al derecho, y que se comportaría como un intérprete preocupado por producir una aplicación fiel de la regla, como cree Gadamer, o como un lógico atado al rigor deductivo de su "método de realización", como lo querría Motulsky: el contenido práctico de la ley que se revela en el fallo es el resultado de una lucha simbólica entre profesionales dotados de competencias técnicas y sociales desiguales, por tanto desigualmente capaces de movilizar los recursos jurídicos disponibles por la exploración y la explotación de las "reglas posibles" y de utilizarlos eficazmente, es decir, como armas simbólicas para hacer triunfar su causa; el efecto jurídico de la regla, es decir, su *significación* real, se determina en la relación de fuerza específica entre los profesionales, de la que puede pensarse que tiende a corresponderse (todas las cosas son iguales, por otro lado, desde el punto de vista del valor en pura equidad de las causas afectadas) a la relación de fuerza entre los justiciables correspondientes.

Haciendo acceder al estatuto de *veredicto* una decisión judical que, sin duda, debe más a las disposiciones éticas de los agentes que a las normas puras del derecho, la labor de racionalización le confiere la *eficacia simbólica* que ejerce toda acción cuando, desconocida en su arbitrariedad, es reconocida como legítima. El principio de esta eficacia resi-

mentos que a su vez se subdividen y así pueden jugar las contradicciones entre la rúbrica y el texto, al partir de uno para entender el otro y viceversa (cfr. M. Sbriccoli, *L'interpretazzione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età communale*, Milano, A. Giuffrè, 1969 y "Politique et interprétation juridiques dans las villes italiennes du Moyen-âge", *Archives de philosophie du droit*, XVII, 1972, pp. 93-113).

de, al menos en parte, en el hecho de que, salvo especial vigilancia, la impresión de necesidad lógica sugerida por la forma tiende a contaminar al contenido. El formalismo racional o racionalizante del derecho racional que se tiende a oponer, desde Weber, al formalismo mágico de los rituales y los procedimientos arcaicos de juicio (como el juramento individual o colectivo), participa en la eficacia simbólica del derecho más racional[19]. Y el ritual destinado a exaltar la autoridad del acto de interpretación –lectura de los textos, análisis y proclamación de las conclusiones etc.– al que, desde Pascal, se destina el análisis, no hace más que acompañar todo el trabajo colectivo de sublimación destinado a verificar que la decisión expresa no la voluntad y la visión del mundo del juez sino la *voluntas legis* (o *legislatoris*).

2. La institución del monopolio

En realidad, la institución de un "espacio judicial" implica la imposición de una frontera entre aquellos que están preparados para entrar en el juego y aquellos que, cuando se encuentran allí metidos, quedan excluidos de hecho, por no poder realizar la conversión de todo el espacio mental –y, en particular de toda la postura lingüística– que supone la entrada en este espacio social. La constitución de una competencia propiamente jurídica, dominio técnico de un saber erudito a menudo contrario a las simples recomendaciones del sentido común, entraña la descalificación del sentido de la equidad de los no especialistas y la revoca-

19. Cfr. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985, sobre el efecto de puesta en forma, pp. 15-16; y sobre el efecto de institución, pp. 80 y sigs.

ción de su construcción espontánea de los hechos, de su "visión del asunto". El desfase entre la visión profana de quien va a convertirse en un *justiciable*, es decir, un cliente, y la visión especializada del experto, juez, abogado, asesor jurídico, etc., no tiene nada de accidental; dicho desnivel es constitutivo de una relación de poder que funda dos sistemas diferentes de presupuestos, de intenciones expresivas, en una palabra dos visiones del mundo. Este desfase, que es el fundamento de una desposesión, deriva del hecho de que a través de la estructura misma del campo y del sistema de principios de visión y división inscrito en su ley fundamental, su *constitución*, se impone un sistema de exigencias cuyo núcleo es la adopción de una postura global, visible particularmente en materia de lenguaje.

Si bien existe acuerdo en observar que, como todo lenguaje especializado (el lenguaje filosófico, por ejemplo), el lenguaje jurídico consiste en un uso particular del lenguaje ordinario, los analistas tienen muchas dificultades para descubrir el verdadero principio de esa "mezcla de dependencia e independencia"[20]. Realmente, no podemos contentarnos con invocar el efecto de contexto o de "red", en el sentido de Wittgenstein, que arranca a las palabras y frases corrientes de su sentido ordinario. La transmutación que afecta al conjunto de rasgos lingüísticos está ligada a la adopción de una postura global que no es otra cosa que la forma incorporada del sistema de principios de visión y división constitutiva de un campo caracterizado por la independencia en y por la dependencia. Austin se sorprendía de que jamás se haya investigado seriamente por qué "denominamos a cosas

20. Ph. Vissert Hooft, "La philosophie du langage ordinaire et le droit", *Archives du philosophie du droit* XVII (1972), 261-284.

diferentes con el mismo nombre"; y por qué, podría añadirse, no existe gran inconveniente en hacerlo. Si el lenguaje jurídico puede permitirse emplear una palabra para nombrar cosas completamente diferentes de lo que esa palabra designa en su uso corriente, es porque los dos usos están asociados a posturas lingüísticas que son tan radicalmente exclusivas como la conciencia perceptiva y la conciencia imaginaria, según la fenomenología, de modo que la "colisión homonímica" (o el malentendido) resultante del encuentro en el mismo espacio de dos significados es completamente improbable. El principio de la diferencia entre los dos significados, que se busca normalmente en un efecto de contexto, no es otra cosa que la dualidad de espacios mentales, solidarios de espacios sociales diferentes, que los sostienen. Esta *discordancia postural* es el fundamento *estructural* de todos los malentendidos que pueden producirse entre los usuarios de un código especializado (médicos, jueces, etc.) y los simples profanos, tanto en el nivel sintáctico como en el nivel lexicológico, siendo los más significativos los que sobrevienen cuando las palabras del lenguaje ordinario, desprovistas de su sentido ordinario por el uso especializado, funcionan para el profano como "falsos amigos"[21].

La situación judicial funciona como *lugar neutro*, que produce una verdadera *neutralización* de las posturas a través de la desrealización y el distanciamiento implicados en la transformación del enfrentamiento directo de los interesados en diálogo entre mediadores. En tanto que terceros indiferentes al objeto en litigio (lo cual no quiere decir desinteresados) y preparados para aprehender las realidades

21. Es el caso, por ejemplo, de la palabra "causa", que en absoluto tiene en su uso ordinario el sentido que se le da en el derecho (cfr. Ph. Vissert Hooft, *op. cit.*).

vivas del presente refiriéndose a textos antiguos y a precedentes testificados, los agentes especializados introducen, incluso sin quererlo ni saberlo, una distancia neutralizante que, al menos en el caso de los magistrados, es una especie de imperativo de función que está inscrito en lo más profundo de los habitus: las disposiciones a la vez ascéticas y aristocráticas que son la realización incorporada del deber de discreción, son constantemente recordadas y reforzadas por el grupo de iguales, siempre prestos a condenar y censurar a los que se comprometen demasiado abiertamente con los asuntos de dinero o las cuestiones de política. En suma, la transformación de conflictos irreconciliables de intereses, en intercambios reglados de argumentos racionales entre sujetos iguales está inscrita en la existencia misma de un personal especializado, independiente de los grupos sociales en conflicto y encargado de organizar según formas codificadas la *manifestación pública* de los conflictos sociales así como de aportarles soluciones socialmente reconocidas como imparciales porque están definidas según las reglas formales y lógicamente coherentes con una doctrina percibida como independiente de los antagonismos inmediatos[22]. En ese sentido, la representación indígena que describe el tribunal como un espacio separado y delimitado donde el conflicto se convierte en diálogo de expertos y el proceso se describe como un desarrollo ordenado hacia la verdad[23], es una buena evocación de las dimensiones del

22. El recurso legal implica, en muchos casos, el reconocimiento de una definición de las formas de reivindicación o de lucha que privilegia las luchas individuales (y legales) en detrimento de otras formas de lucha.
23. "Así el derecho nace del proceso, diálogo reglado, cuyo método es la dialéctica" (M. Villey, *Compendio de Filosofía del derecho*, II, trad. de L. Horno Liria, Pamplona, Eunsa, 1981).

efecto simbólico del acto jurídico como aplicación libre y racional de una norma universal y científicamente fundada[24]. Compromiso político entre exigencias irreconciliables que se presenta como una síntesis lógica entre tesis antagónicas, el veredicto judicial condensa toda la ambigüedad del campo jurídico. Él debe su eficacia específica al hecho de que participa a la vez de la lógica del campo político, que se organiza en torno a la oposición entre los amigos o aliados y los enemigos y tiende a excluir la intervención arbitral de un tercero, y de la lógica del campo científico que, cuando alcanza un alto grado de autonomía, tiende a conferir una primacía práctica al enfrentamiento entre lo verdadero y lo falso, confiriendo de hecho un poder arbitral a la concurrencia entre los iguales[25].



El campo judicial es el espacio social organizado en y por el cual tiene lugar la transmutación de un conflicto directo entre partes directamente interesadas en un debate jurídicamente reglado entre profesionales que actúan por procuración y que tienen en común su conocimiento y reconocimiento de la regla del juego jurídico, es decir, las leyes escritas y las no escritas del campo; aquellas que es preciso cono-

24. Todo en las representaciones de la práctica jurídica (concebida como decisión racional o como aplicación deductiva de una regla de derecho) y en la misma doctrina jurídica que tiende a concebir el mundo social como simple agregado de acciones realizadas por *sujetos de derecho*, racionales, iguales y libres predisponía a los juristas, fascinados en otros tiempos por Kant o Gadamer, a buscar en la Rational Action Theory los instrumentos de un *aggiornamento* de las justificaciones tradicionales del derecho (Eterna renovación de las técnicas de eternización...).

25. La tradición filosófica (y particularmente Aristóteles en su *Tópica*) evoca de manera casi explícita la constitución del campo social que es el principio de la constitución del intercambio verbal como *discusión heurística* explícitamente orientada, por oposición al *debate erístico*, hacia la búsqueda de proposiciones válidas para un auditorio universal.

cer para triunfar sobre la letra de la ley (en Kafka, el abogado es tan inquietante como el juez). En la definición, a menudo enunciada, de Aristóteles a Kojève, del jurista como "tercero mediador", lo esencial es la idea de *mediación* (y no de arbitraje), y lo que ella implica, es decir, la pérdida de la relación de apropiación directa e inmediata de su propia causa: ante los litigantes se alza un poder trascendente, irreductible al enfrentamiento entre visiones privadas del mundo, que no es otro que la estructura y el funcionamiento del espacio socialmente establecido de ese enfrentamiento.

La entrada en el universo jurídico va acompañada de una redefinición completa de la experiencia ordinaria y de la situación misma que es el objeto en litigio, debido a que dicha entrada implica la aceptación tácita de la ley fundamental del campo jurídico, tautología constitutiva que pretende que los conflictos sólo puedan ser regulados jurídicamente, esto es, según las reglas y las convenciones del campo jurídico. La constitución del campo jurídico es un principio de constitución de la realidad (lo cual es válido para todo campo). Entrar en el juego, aceptar jugar el juego, de remitirse al derecho para solucionar el conflicto, es aceptar tácitamente la adopción de un modo de expresión y de discusión que implica la renuncia a la violencia física y a las formas elementales de la violencia simbólica, como la injuria. También, y sobre todo, significa reconocer las exigencias específicas de la construcción jurídica del objeto: habida cuenta que los hechos jurídicos son el producto de la construcción jurídica (y no a la inversa), una auténtica traducción de todos los aspectos del "asunto" es precisa para *ponere causam,* como decían los Romanos, para constituir el objeto de controversia en tanto que *causa*, es decir, en

tanto que problema jurídico apto para convertirse en el objeto de debates jurídicamente reglados y para retener todo lo que, desde el punto de vista de un principio de pertinencia jurídica, merezca ser enunciado; y de eso sólo lo que pueda valer como hecho, como argumento favorable o desfavorable, etc.

Entre las exigencias implícitamente inscritas en el contrato que define la entrada en el campo judicial, se puede, con Austin, mencionar tres. En primer lugar el hecho de que se debe llegar a una decisión, y a una decisión "relativamente blanca o negra, culpable o no culpable, para el querellante o el defensor". En segundo lugar el hecho de que la acusación y la defensa deben colocarse en una de las categorías reconocidas de procedimiento que se han impuesto en el curso de la historia y que, a pesar de su nombre, se quedan muy limitadas y estereotipadas en relación a las acusaciones y defensas de la vida cotidiana (lo que hace que conflictos y argumentos de todas clases permanezcan de este lado de la ley, como demasiado triviales, o fuera de la ley, como exclusivamente morales). En tercer lugar el hecho de que es preciso referirse y ajustarse a los precedentes, lo que puede entrañar distorsiones de las creencias y expresiones ordinarias[26].

La regla que obliga a atenerse a las decisiones jurídicas anteriores para decidir jurídicamente, *stare decisis*, es al pensamiento jurídico lo que el principio durkhemiano

26. De este conjunto de exigencias constitutivas de la visión del mundo jurídico deriva, según Austin, el hecho de que los juristas no dan a las expresiones corrientes su sentido corriente y que, además de que inventan términos técnicos o significados técnicos para los términos ordinarios, tienen una relación especial con el lenguaje que les conduce a llevar a cabo extensiones y restricciones insólitas (cf. J.-L. Austin, *Ensayos filosóficos*, trad. de A. García Suárez, Madrid, Alianza, 1989).

"explicar lo social a través de lo social" es al pensamiento sociológico: no es más que otra manera de afirmar la autonomía y especificidad del razonamiento y enjuiciamiento jurídicos. La referencia a un corpus de precedentes reconocidos, que funciona como un espacio de posibilidades en cuyo interior puede buscarse la solución, es lo que sirve de fundamento racional –haciéndola aparecer como el resultado de una aplicación neutra y objetiva de una competencia específicamente jurídica– de una decisión que, en realidad, puede inspirarse en cualesquiera otros principios. Pero dado, entre otras cosas, que los precedentes son al menos tan utilizados como instrumentos de racionalización que como razones determinantes, y que el mismo precedente, construido de maneras diferentes, puede ser invocado para justificar tesis opuestas, y que la tradición jurídica ofrece una gran diversidad de precedentes e interpretaciones entre los cuales se puede elegir la mejor adaptada[27], por todo ello hay que guardarse evidentemente de hacer del *stare decisis* una especie de postulado racional apto para garantizar la constancia y la previsibilidad, así como la objetividad de las decisiones judiciales (en tanto que limitación aportada a la arbitrariedad de decisiones subjetivas). La previsibilidad y la calculabilidad con que Weber caracteriza al "derecho racional" descansan sin duda, ante todo, en la constancia y la homogeneidad de los habitus jurídicos: moldeados sobre la base de experiencias familiares semejantes, a través de los estudios de derecho y de la práctica de profesiones jurídicas, las disposiciones comunes funcionan como categorías de percepción y de apreciación que estructuran la percep-

27. Cf. D. Kayris, "Legal Reasoning", en D. Kayris (ed.), *The Politics of Law*, New York, Pantheon Books, 1982, pp. 11-17.

ción y la apreciación de los conflictos ordinarios y que orientan el trabajo destinado a transformarlos en confrontaciones jurídicas.[28]

Podemos apoyarnos en la tradición denominada "dispute theory" (sin aceptar todos sus presupuestos) para hacer una descripción del trabajo colectivo de "categorización" que tiende a transformar una queja percibida, es decir desapercibida, en queja explícitamente imputada y a transformar una simple disputa en proceso. Nada es menos natural, en efecto, que la "necesidad jurídica" o, lo que es igual, el sentimiento de injusticia que puede inducir a recurrir a los servicios de un profesional: se sabe que la sensibilidad respecto a la injusticia o la capacidad de percibir una experiencia como injusta no está uniformemente extendida y depende estrechamente de la posición ocupada en el espacio social. Es decir, que el paso de la queja desapercibida a la queja percibida, tipificada, y sobre todo imputada, supone un trabajo de construcción de la realidad social que incumbe, en gran parte, a los profesionales. El descubrimiento de la injusticia como tal descansa en el sentimiento de tener derechos (*entitlement*) y el poder específico de los profesionales consiste en la capacidad de *revelar* los derechos y, de paso, las injusticias o, al contrario, en la capacidad de condenar el sentimiento de injusticia fundado únicamente en el sentido de la equidad, y, así, desanimar la defensa judicial de los derechos subjetivos, en suma, se trata de la capacidad de manipular las aspiraciones jurídicas, de crearlas en algunos casos, de ampliarlas o desalentarlas en otros. (Uno de

28. Algunos *legal realists*, que niegan a la regla toda eficacia específica, han llegado incluso a reducir el derecho a la simple regularidad estadística, garantía de la previsibilidad del funcionamiento de las instancias jurídicas.

los poderes más significativos de los *lawyers* viene dado por el trabajo de *expansión*, de amplificación de *disputas*: este trabajo propiamente político consiste en transformar las definiciones admitidas transformando las palabras o las etiquetas atribuidas a las personas o las cosas, es decir, lo más frecuente, recurriendo a las categorías del lenguaje legal para hacer encajar la persona, la acción, la relación en cuestión en una clase más amplia)[29]. Son también los profesionales quienes producen la necesidad de sus propios servicios constituyendo en problemas jurídicos, mediante su traducción en el lenguaje del derecho, problemas expresados en el lenguaje ordinario y proponiendo una evaluación anticipada de las posibilidades de éxito de las consecuencias de las diferentes estrategias; no cabe duda de que en su trabajo de construcción de las *disputas* se guían por sus propios intereses financieros, pero también por sus propias disposiciones éticas o políticas, principio de afinidades socialmente fundadas con sus clientes (se sabe, por ejemplo, que muchos *lawyers* desalientan a sus clientes respecto a reivindicaciones legítimas contra grandes empresas, en materia de consumo particularmente) y en fin y sobre todo, por sus intereses más específicos, aquellos que se definen en sus relaciones objetivas con otros especialistas y que se actualizan, por ejemplo, en el propio recinto del tribunal (dando lugar a negociaciones implícitas o explícitas). El efecto de cierre que tiende a ejercer el funcionamiento mismo del campo se manifiesta en el hecho de que las instituciones judiciales tienden a producir auténticas tradiciones específicas y, en particular, catego-

29. Sobre el trabajo de *expansión* ver L. Mather y B. Yngvesson, "Language, Audience and the Transformation of Disputes", *Law and Society Review* 15/3-4 (1980-81), 776-821.

rías de percepción y apreciación absolutamente irreductibles a las de los no especialistas, engendrando sus problemas y soluciones según una lógica totalmente hermética e inaccesible para los profanos[30].

El cambio de espacio social mental lógica y prácticamente asociado al cambio de espacio social asegura el *dominio de la situación* a quienes detentan la competencia jurídica, únicos capaces de adoptar la postura que permite constituir esta situación de conformidad con la ley fundamental del campo. El campo jurídico reduce a los que, aceptando entrar en él, renuncian tácitamente a administrar por sí mismos su conflicto (mediante el recurso a la fuerza, a un árbitro no oficial o mediante la búsqueda directa de una solución amistosa), al estado de clientes de los profesionales. El campo jurídico constituye los intereses pre-jurídicos de los agentes en causas judiciales y transforma en capital la competencia que asegura el dominio de los recursos jurídicos exigidos por la lógica del campo.

La constitución del campo jurídico es inseparable de la instauración del monopolio de los profesionales en la producción y la comercialización de esta categoría particular de productos que son los servicios jurídicos. La competencia jurídica es un poder específico que permite controlar el acceso al campo jurídico determinando los conflictos que merecen entrar en él y la *forma* específica que deben revestir para constituirse en debates propiamente jurídicos. Sólo la competencia jurídica puede proporcionar los recursos necesarios

30. Sobre todas estas cuestiones, cfr. W. L. F. Felstiner, R. L. Abel, A. Sarat, "The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming", *Law and Society Review* 15/3-4 (1980-81), 631-654; D. Coates, S. Penrod, "Social Psychology and the Emergence of Disputes", *ibidem*, pp. 654-680; L. Mather, B. Yngvesson, *op. cit.*

para realizar el trabajo de construcción que, al precio de una selección de las propiedades pertinentes, permite reducir la realidad a su definición jurídica, esta ficción eficaz. El cuerpo de profesionales se define por el monopolio de los instrumentos necesarios para la construcción jurídica que es, por sí, apropiación; la importancia de los beneficios que el monopolio del mercado de los servicios jurídicos asegura a cada uno de sus miembros, depende del grado en que pueda controlar la producción de sus productores, es decir, la formación y, sobre todo, la consagración por la institución escolar de los agentes jurídicamente autorizados para vender servicios jurídicos y, así, la oferta misma de los servicios jurídicos.

La mejor verificación de esas proposiciones lo constituyen los efectos que ha determinado, tanto en Europa como en Estados Unidos, la crisis del modo de acceso tradicional a las profesiones jurídicas (así como a los cuerpos de médicos, arquitectos y otros detentadores de diferentes especies de capital cultural). Así, por ejemplo, los esfuerzos por limitar la oferta y los efectos de la intensificación de la competencia (como el descenso de los beneficios) mediante medidas tendentes a intensificar los impedimentos para entrar en la profesión (*numerus clausus*). O incluso los esfuerzos por aumentar la demanda por las vías más diferentes, que van desde la publicidad, más frecuente en Estados Unidos, hasta las empresas más militantes cuyo resultado (lo que no quiere decir fin) es la apertura de los servicios jurídicos a nuevos mercados, promoviendo los derechos de las minorías desfavorecidas o estimulando a las minorías a hacer valer sus derechos y, más ampliamente, intentando que los poderes públicos contribuyan directa o indirectamente a sostener la demanda jurídica[31]. Es así como la evolución reciente del campo jurídico proporciona la oportunidad de observar direc-

31. Sobre los efectos del crecimiento del número de *lawyers* en Estados Unidos, ver R. L. Abel, "Toward a Political Economy of Lawyers", *Wisconsin Law Review* 5 (1981), 1117-1187.

tamente el proceso de apropiación –acompañado de la desposesión correlativa de los simples profanos– que tiende a crear una demanda haciendo entrar en el orden jurídico un ámbito de la práctica hasta entonces abandonado a formas pre-jurídicas de solución de conflictos: La justicia *prudhommale*[*] que ofrecía hasta entonces un refugio a una especie de arbitraje, fundado en el sentido de equidad y ejercido por hombres de experiencia, siguiendo procedimientos sencillos, ha sido objeto de dicho proceso de anexión[32]. Por efecto de una complicidad objetiva entre los representantes sindicales más armados culturalmente y algunos juristas que, gracias a una diligencia generosa hacia los intereses de los más desfavorecidos, extienden el mercado ofrecido a sus servicios, este islote de autoconsumo jurídico se ha ido encontrando poco a poco integrado en el mercado controlado por los profesionales: los consejeros medidadores están cada vez más obligados a recurrir al derecho para producir y justificar sus decisiones, sobre todo porque los demandantes y los defensores tienden cada vez más a situarse en el terreno jurídico y a recurrir a los servicios de los abogados, y también porque la multiplicación de las apelaciones obliga a los *prud'hommes* a referirse a las decisiones de la Corte Suprema –efecto que aprovechan las revistas de jurisprudencia y los profesionales que son cada vez más consultados por los empresarios y los sindicatos[33]. En suma, a medida que un campo (aquí un subcampo) se constituye, se pone en marcha un proceso de *reforzamiento circular*: cada "progreso" en el sentido de la "juridificación" de un aspecto de la práctica engendra nuevas "necesidades jurídicas", por tanto nuevos

---

*. Traducible por "justicia mediadora" o "de conciliación". De "prud'homme": lit., hombre bueno, experimentado y de buen consejo. Se utiliza para denominar a los miembros de la Magistratura del Trabajo, el *conseil de prud'hommes*, o tribunal de conciliación laboral. *N. del T.*

32. Cf. P. Cam, "Juges rouges et droit du travail", *Actes de la recherche en sciences sociales* 19 (1978), 2-27, y *Les prud'hommes, juges ou arbitres*, Paris, FNSP, 1981; y sobre todo J.-P. Bonafé-Schmitt, "Pour une sociologie du juge prud'homal", *Annales de Vaucresson*, 23 (1985), 27-50.

33. Cfr. Y. Dezalay, "De la médiation au droit pur: pratiques et représentations savantes dans le champ du droit", *Annales de Vaucresson* 21 (1984), 118-148.

intereses jurídicos en aquellos que, al estar en posesión de la competencia específicamente exigida (el derecho del trabajo en este caso), encuentran allí un nuevo mercado. Estos, a través de su intervención, determinan una elevación del formalismo jurídico de los procedimientos, contribuyendo así a reforzar la necesidad de sus propios servicios y productos y a determinar la exclusión de hecho de los simples profanos, obligados a recurrir a los consejos de los profesionales que, poco a poco, acabarán ocupando el lugar de los demandantes y los defensores, convertidos así en simples justiciables[34].

Siguiendo esa misma lógica, se ha podido demostrar que la vulgarización militante del derecho del trabajo que asegura a un número importante de no-profesionales un buen conocimiento de las reglas y los procedimientos jurídicos no tiene por efecto asegurar una reapropiación del derecho por sus usuarios en detrimento del monopolio de los profesionales; por el contrario lo que hace más bien es determinar un desplazamiento de la frontera entre los profanos y los profesionales quienes, empujados por la lógica de la concurrencia en el seno del campo, deben redoblar de cientificidad para conservar el monopolio de la interpretación legítima y escapar de la desvalorización asociada a una disciplina que ocupa una posición inferior en el campo jurídico[35]. Se observan muchas otras manifestaciones de esta tensión entre la búsqueda de la extensión del mercado por la conquista de un sector abandonado al autoconsumo jurídico (búsqueda que puede ser tanto más eficaz, como en el caso de los precedentes, cuanto más inconsciente o inocente es) y el reforzamiento de la autonomía, es decir, de la

34. Tenemos ahí un ejemplo típico de uno de esos procesos que, cuando no están escritos por el lenguaje ingenuo de la "recuperación", se utilizan para inclinar al peor funcionalismo, incitando a pensar que toda forma de oposición a los intereses dominantes cumple una función útil para la perpetuación del orden constitutivo del campo; que la herejía tiende a reforzar el orden mismo, el cual, al mismo tiempo que la combate, la acoge y la absorbe, y sale reforzado de esta confrontación.

35. Cfr. R. Dhoquois, "La vulgarisation du droit du travail. Réappropiation par les interessés ou développement d'un nouveau marché pour les professionels?", *Annales de Vaucresson* 23 (1985), 15-26.

ruptura entre los profesionales y los profanos: en el marco, por ejemplo, del funcionamiento de las jurisdicciones disciplinarias en el seno de las empresas privadas, la preocupación por mantener con respecto a los profanos la distancia que define la pertenencia al campo y que arruina una defensa demasiado directa de los intereses de los poderdantes, lleva a los mediadores semi-profesionales a acrecentar la tecnicidad de sus intervenciones para remarcar mejor el corte con aquellos a quienes defienden sus intereses, para dar así más autoridad y neutralidad a su defensa, pero con el riesgo de desmentir con ello la propia lógica de la situación de negociación amistosa[36].

3. El poder de la nominación

El proceso, confrontación de puntos de vista singulares, inseparablemente cognitivos y evaluativos, que es zanjada por el veredicto solemnemente pronunciado por una autoridad socialmente autorizada, representa una puesta en escena paradigmática de la lucha simbólica que tiene lugar en el mundo social. Esta lucha en la que se enfrentan visiones del mundo diferentes, es decir antagónicas, que, en la medida de su autoridad, pretenden imponerse al reconocimiento y, mediante eso, realizarse, tiene por objeto el monopolio del poder de imponer el principio universalmente reconocido del conocimiento del mundo social, el *nomos* como principio universal de visión y división (*nemo* significa separar, dividir, distribuir), principio pues de *distribución* legítima[37]. En esta

36. Cfr. Y. Delazay, "Des affaires disciplinaires au droit disciplinaire: la jurisdictionnalisation des affaires disciplinaires comme enjeu social et professionel", *Annales de Vaucresson* 23 (1985), 51-71.

37. El *rex* arcaico detentaba el poder de señalar los límites (*regere fines*), de "fijar las reglas, de determinar, lo que es «recto» en sentido propio" (E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. de M. Armiño y revisión y notas de J. Siles, Madrid, Taurus, 1983, p. 246).

lucha, el poder judicial, a través de veredictos acompañados de sanciones que pueden consistir en actos de coacción física como la privación de la vida, de la libertad o de la propiedad, manifiesta este punto de vista, que trasciende las perspectivas particulares, como es la visión soberana del Estado, detentador del monopolio de la violencia simbólica legítima.

A diferencia del insulto que profiere un simple particular que, en tanto que discurso privado, *idios logos*, que no compromete más que a su autor, no tiene apenas eficacia simbólica, el veredicto del juez, que pone fin a los conflictos o negociaciones a propósito de cosas o personas proclamando públicamente lo que son realmente, en última instancia, pertenece a la categoría de *actos de nominación o de institución* y representa la forma por excelencia de la palabra autorizada, palabra pública, oficial, que se enuncia en nombre de todos y en presencia de todos. En tanto que juicios de atribución formulados públicamente por agentes que actúan como mandatarios autorizados de una colectividad y constiuidos así en modelo de todos los actos de categorización (*katègoresthai*, como se sabe, significa acusar públicamente), estos enunciados performativos son actos mágicos que triunfan porque son capaces de hacerse reconocer universalmente, y por tanto conseguir que nadie pueda rechazar o ignorar el punto de vista, la visión, que ellos imponen.

El derecho consagra el orden establecido consagrando una visión de ese orden que es una visión de Estado, garantizada por el Estado. El derecho asigna a los agentes una identidad garantizada, un estado civil y, sobre todo, poderes (o capacidades) socialmente reconocidos, productivos pues, a través de la distribución de los derechos a utilizar esos poderes, títulos (escolares, profesionales, etc.), certificados

(de aptitud, de enfermedad, de invalidez, etc.). Además, sanciona todos los procesos relacionados con la adquisición, el aumento, la transferencia o la privación de tales poderes. Las decisiones mediante las cuales distribuye diferentes volúmenes de diferentes especies de capital a los diferentes agentes (o instituciones) ponen fin, o al menos un límite, a la lucha, al regateo o a la negociación sobre las cualidades de las personas o los grupos, sobre la pertenencia de las personas a los grupos, por tanto sobre la justa atribución de los nombres, propios o comunes, como los títulos, sobre la unión o separación, en resumen sobre todo el trabajo práctico de *worldmaking* (matrimonios, divorcios, cooptaciones, asociaciones, disoluciones, etc.) que está en el origen de la constitución de los grupos. El derecho es, sin duda, la forma por excelencia del poder simbólico de nominación que crea las cosas nombradas y, en particular los grupos; el derecho confiere a esas realidades surgidas de sus operaciones de clasificación toda la permanencia, la de las cosas, que una institución histórica es capaz de conferir a instituciones históricas.

El derecho es la forma por excelencia del discurso activo, capaz, por su propia virtud, de producir efectos. No es exagerado decir que el derecho *hace* el mundo social, pero con la condición de no olvidar que él es hecho por ese mundo. En efecto, es importante preguntarse por las condiciones sociales –y los límites– de esta eficacia casi mágica, so pena de caer en el nominalismo radical (como sugieren algunos análisis de Michel Foucault) y dejar sentado que producimos las categorías según las cuales construimos el mundo social y que esas categorías producen ese mundo. De hecho, los esquemas de percepción y apreciación que están en el origen de nuestra construcción del mundo social son producidas

por un trabajo histórico colectivo pero a partir de las estructuras mismas de ese mundo: estructuras estructuradas, históricamente construidas, nuestras categorías de pensamiento *contribuyen* a producir el mundo, pero en los límites de su correspondencia con las estructuras preexistentes. En la medida, y únicamente en la medida, en que proponen principios de visión y división objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes de las que son producto, los actos simbólicos de nominación tienen toda su eficacia de enunciación creativa que, consagrando lo que enuncia, lo lleva a un grado de existencia superior, plenamente consumado, el de la institución instituida. Dicho de otra forma, el efecto propio, es decir, propiamente simbólico de representaciones engendradas según esquemas acordes con las estructuras del mundo del que son el producto es consagrar el orden establecido. La representación recta (*droite*) sanciona y santifica la visión dóxica de las divisiones manifestándola en la objetividad de una ortodoxia por un verdadero acto de creación que, proclamándola ante todos y en nombre de todos, le confiere la universalidad práctica de lo oficial.

El imperativo del ajuste realista a las estructuras objetivas no se impone menos al poder simbólico en su forma profética, herética, anti-institucional, subversiva. Si bien el poder creador de la representación no se manifiesta nunca tan claramente en ciencia, en arte o en política como en los periodos de crisis revolucionaria, la voluntad de transformar el mundo transformando las palabras para designarlo, produciendo nuevas categorías de percepción y apreciación e imponiendo una nueva visión de las divisiones y las distribuciones, sólo tiene posibilidades de lograrlo si las profecías, evocaciones creadoras, son también, al menos en parte,

previsiones bien fundadas, descripciones anticipadas: si ellas hacen llegar lo que anuncian, nuevas prácticas, nuevas costumbres y, sobre todo, nuevos grupos, es porque anuncian lo que está en vías de llegar, lo que se anuncia; son menos las comadronas que los oficiales del estado civil de la historia. Concediendo a las realidades y virtualidades históricas el pleno reconocimiento que encierra la proclamación profética, ellas le ofrecen, por el efecto de licitación, o sea de consagración, asociado a la publicación y a la oficialización, la posibilidad real de acceder a la existencia plena, es decir, a la existencia conocida y reconocida, oficial (por oposición a vergonzosa, bastarda y oficiosa). Así, sólo un nominalismo realista (o fundado en la realidad) permite dar cuenta del efecto mágico de la nominación, golpe de fuerza simbólico que únicamente triunfa porque está bien fundado en la realidad. La eficacia de todos los actos de la magia social, de los que la sanción jurídica representa la forma canónica, sólo puede funcionar en la medida en que la fuerza propiamente simbólica de legitimación o, mejor, de naturalización (siendo lo natural aquello cuya legitimidad no se cuestiona), recubre y redobla la fuerza histórica inmanente que su autoridad y su autorización refuerzan o liberan.

Estos análisis, que pueden parecer muy alejados de la realidad de la práctica jurídica, son indispensables para comprender adecuadamente el principio de ese poder simbólico. Si bien es verdad que forma parte de la vocación misma de la sociología recordar que, en palabras de Montesquieu, la sociedad no se transforma por decreto, falta decir que la conciencia de las condiciones sociales para la eficacia de los actos jurídicos no debe conducir a ignorar o a negar lo que hace la propia eficacia de la regla, del regla-

mento y de la ley: la justa reacción contra el juridicismo, que lleva a restituir en su lugar, en la explicación de las prácticas, a las disposiciones constitutivas del habitus, no implica, en modo alguno, que se ponga entre paréntesis el efecto propio de la regla enunciada explícitamente, sobre todo cuando, como en el caso de la regla jurídica, ésta está asociada a sanciones. Y a la inversa, si no hay duda que el derecho ejerce una eficacia específica, imputable en particular al trabajo de *codificación,* de puesta en forma y en fórmula, de neutralización y de sistematización que realizan, según las leyes propias de su universo, los profesionales del trabajo simbólico, hay que recordar que esa eficacia, que se define por oposición a la inaplicación pura y simple o a la aplicación fundada sobre la pura coacción, se ejerce en la medida, y sólo en la medida, en que el derecho es socialmente reconocido, y encuentra un acuerdo, incluso tácito y parcial, porque el derecho responde, al menos en apariencia, a necesidades e intereses reales[38].

4. La fuerza de la forma

Como la práctica religiosa, la práctica jurídica se define por la relación entre el campo jurídico, principio de la oferta jurídica que se engendra en la concurrencia entre los profesionales, y las demandas de los profanos que están siempre parcialmente determinadas por el efecto de la oferta. La con-

38. La relación del *habitus* con la regla o la doctrina es la misma en el caso de la religión donde es tan incorrecto imputar las prácticas al efecto de la liturga o del dogma (por una sobrevaloración de la eficacia de la acción religiosa equivalente al juridicismo) como ignorar ese efecto atribuyéndolo completamente al efecto de las disposiciones, e ignorando de paso la eficacia propia de la acción del cuerpo de clérigos.

frontación es constante entre las normas jurídicas ofertadas que, al menos en su forma, presentan las apariencias de la universalidad, y la demanda social, necesariamente diversa, o sea conflictiva y contradictoria, que está objetivamente inscrita en las mismas prácticas, en estado actual, o en estado potencial (bajo la forma de la transgresión o la innovación de la vanguardia ética o política). La legitimidad que se encuentra prácticamente conferida al derecho y a los agentes jurídicos por la rutina de los usos, no puede comprenderse ni como el efecto del reconocimiento universalmente acordado por los justiciables a una jurisdicción que, como pretende la ideología profesional del cuerpo de juristas, sería el enunciado de valores universales y eternos, trascendentes por tanto a los intereses particulares, ni, a la inversa, como efecto de la adhesión inevitablemente obtenida por lo que no sería más que un registro del estado de las costumbres, de las relaciones de fuerza o, más precisamente, de los intereses de los dominadores[39]. Dejando de preguntarse si el poder viene de arriba o de abajo, si la elaboración del derecho y su transformación son el producto de un "movimiento" de las costumbres hacia la regla, de las prácticas colectivas hacia las codificaciones jurídicas o a la inversa, de las formas y las

39. La propensión a aprehender sistemas de relaciones complejas de manera unilateral (a la manera de los lingüistas que buscan en tal o cual sector del espacio social el principio del cambio lingüístico) conduce a algunos a invertir pura y simplemente en el nombre de la sociología el viejo modelo idealista de la creación jurídica pura (que ha podido ser simultánea o sucesivamente situada, en el filo de las luchas en el seno del cuerpo, en la acción de los legisladores o de los juristas o, con los publicistas y los privatistas, en las decisiones de la jurisprudencia). "El centro de gravedad del desarrollo del derecho, en nuestra época (...), como en todos los tiempos, no debe buscarse ni en la legislación ni en la doctrina, ni en la jurisprudencia, sino en la sociedad misma" (E. Ehrlich, citado por J. Carbonnier, *Derecho flexible. Para una sociología no rigurosa del Derecho*, trad. de L. Díez-Picazo, Madrid, Tecnos, 1974, p. 30).

fórmulas jurídicas hacia las prácticas que informan, es necesario tomar en consideración *el conjunto de las relaciones objetivas* entre el campo jurídico, lugar de relaciones complejas y que obedece a una lógica relativamente autónoma, y el campo de poder y, a través de él, el campo social en su conjunto. Es en el interior de este universo de relaciones donde se definen los fines, los medios y los efectos específicos que son asignados a la acción jurídica.

Para dar razón de lo que es el derecho, en su estructura y su efecto social, es necesario retomar, además del estado de la demanda social, actual y potencial, y de las condiciones sociales de posibilidad –esencialmente negativas– que ofrece a la "creación jurídica", la lógica propia del trabajo jurídico en lo que más específico tiene, es decir, la actividad de *formalización*, y los intereses sociales de los agentes formalizadores, tal como se defienen en la concurrencia en el seno del campo jurídico y en la relación entre ese campo y el campo del poder en su conjunto[40].

Es cierto que la práctica de los agentes encargados de producir el derecho o de aplicarlo debe mucho a las afinidades que unen a los detentadores de la forma por excelencia del poder simbólico con los detentadores del poder temporal, político o económico, y eso a pesar de los conflictos de competencia que puedan oponerlos[41]. La proximidad de

40. Max Weber, que veía en las propiedades de lógica *formal* del derecho racional el verdadero fundamento de su eficacia (particularmente a través de su capacidad de generalización, principio de su aplicabilidad universal), vinculaba el desarrollo de las burocracias y las relaciones impersonales que ellas favorecen, con el desarrollo de cuerpos de especialistas del derecho y de una investigación jurídica encaminada a hacer del derecho un discurso abstracto y lógicamente coherente.

41. Esas afinidades no han hecho más que reforzarse en el caso de Francia con la creación de la ENA ("Escuela Nacional de Administración") que asegura un mínimo de formación jurídica a los altos funcionarios y a una buena parte de los dirigentes de las empresas públicas o privadas.

intereses y, sobre todo, la afinidad de los habitus, vinculada a formaciones familiares y escolares semejantes, favorecen la similitud de las visiones del mundo; de ahí resulta que las elecciones que el cuerpo debe realizar, en cada momento, entre intereses, valores y visiones del mundo diferentes o antagónicas tienen pocas posibilidades de desfavorecer a los dominantes, puesto que el *ethos* de los agentes jurídicos, que está en el origen de esas elecciones, y la lógica inmanente de los textos jurídicos, que son invocados para justificarlas tanto como para inspirarlas, son acordes con los intereses, los valores y la visión del mundo de los dominantes.

La pertenencia de los magistrados a la clase dominante se verifica por todas partes. Así, Mario Sbriccoli muestra cómo en las pequeñas comunidades de la Italia de la Edad Media, la posesión de esta especie particularmente rara de capital cultural que es el capital jurídico era suficiente para asegurar posiciones de poder. Del mismo modo, en Francia, bajo el Antíguo Régimen, aunque la nobleza de toga era menos prestigiosa que la de espada, pertenecía, a menudo por nacimiento, a la aristocracia. Más aún, la encuesta de Sauvageot sobre el origen social de los magistrados que entraron al cuerpo antes de 1959 asegura que, en una proporción muy alta, los magistrados son descendientes de profesiones judiciales y, más ampliamente, de la burguesía. Como bien lo muestra Jean-Pierre Mounier[42], el hecho de que, al menos hasta un periodo reciente, la fortuna asegurada por un acaudalado origen fuera la condición de la independencia económica e incluso del *ethos* ascético que de alguna manera formaban los atributos estatutarios de una profesión consagrada al servicio del Estado, contribuye a explicar, junto a los efectos propios de la formación profesional, que la neutralidad proclamada y la repulsión altamente profesada respecto a la política no excluyan, más bien al contrario, la adhesión al orden

42. J.-P. Mounier, *La définition judiciaire de la politique*, Tesis, París I, 1975.

establecido. (Puede verse un buen indicio de los valores del cuerpo en el hecho de que, pese a la escasa propensión de los magistrados por los asuntos políticos, los abogados han sido, de todas las profesiones jurídicas, los más numerosos a la hora de firmar las solicitudes en contra de la ley liberalizadora del aborto). Pero sin duda nunca se mide mejor la amplitud y los efectos de esta unanimidad en la complicidad tácita que cuando, debido a una crisis económica y social del cuerpo, ligada a una redefinición del modo de reproducción de las posiciones dominantes, esa unanimidad llega a romperse. Las luchas entabladas por los recién venidos, que ni por su posición ni por sus disposiciones son proclives a aceptar los presupuestos de la definición tradicional del puesto, hacen emerger con toda claridad una parte del fundamento rechazado del cuerpo: esto es, el pacto de no agresión que unía el cuerpo a los dominantes. La diferenciación interna que hace que un cuerpo, integrado hasta entonces en y por una jerarquización unánimemente aceptada y un consenso entero sobre su misión, funcione como un campo de luchas, lleva a algunos a denunciar ese pacto atacando más o menos abiertamente a los que continúan considerándolo como la norma absoluta de su práctica[43].

Pero la eficacia del derecho tiene de particular que se ejerce más allá del círculo de aquellos que ya están convertidos de antemano, debido a la afinidad práctica que les une a los intereses y valores inscritos en los textos jurídicos y en las disposiones éticas y políticas de quienes están encargados de aplicarlas. Y no hay duda de que la pretensión de la

43. El resultado de las elecciones profesionales (realizadas por correspondencia entre el 12 y el 21 de mayo de 1986) muestra una polarización política muy marcada en el cuerpo de los magistrados. Estos hasta la aparición del Sindicato de la magistratura en 1968 estaban todos juntos (cuando al menos estaban sindicados) en una sola asociación, la Unión federal de magistrados, ancestro del USM: Unión sindical de magistrados, de tendencia moderada, que en las elecciones se debilita fuertemente, mientras que el Sindicato de la magistratura, más bien de izquierdas, progresa y la Asociación profesional de magistrados, más bien de derechas, aparecida nuevamente, confirma su existencia (obteniendo más del 10% de los votos).

doctrina y del procedimiento judicial a la universalidad que se realiza en el trabajo de formalización contribuye a fundar su "universalidad" práctica. Se sabe que lo propio de la eficacia simbólica es que sólo se puede ejercer con la complicidad de los que la sufren, tanto más segura cuanto más inconsciente es, o sea, cuanto más sutilmente arrebatada. Forma por excelencia del discurso legítimo, el derecho no puede ejercer su eficacia específica más que en la medida en que obtenga reconocimiento, es decir, en la medida en que permanezca desconocida la proporción más o menos amplia de arbitrariedad que está en el principio de su funcionamiento. La *creencia* tácitamente otorgada al orden jurídico debe ser reproducida sin cesar; y una de las funciones del trabajo propiamente jurídico de codificación de las representaciones y de las prácticas éticas es contribuir a fundar la adhesión de los profanos a los fundamentos mismos de la ideología profesional del cuerpo de juristas, a saber, la creencia en la neutralidad y la autonomía del derecho y los juristas[44]. "La emergencia del derecho –escribe Jacques Ellul– se sitúa en el punto donde el imperativo formulado por uno de los grupos que componen la sociedad global tiende a tomar un valor universal por su puesta en forma jurídica"[45]. En efecto, es necesario relacionar la universalización con la puesta en forma y en fórmula.

44. Alain Bancaud e Yves Dezalay muestran bien cómo hasta los juristas críticos más heréticos, que recurren a la sociología o al marxismo para hacer avanzar los derechos de los detentadores de formas dominadas de la competencia jurídica, como el derecho laboral, continúan reivindicando el monopolio de la "ciencia jurídica" (cfr. A. Bancaud e Y. Dezalay, *L'économie du droit, Impérialisme des économistes et résurgence d'un juridisme*, Communication au Colloque sur le modèle économique dans les sciences, diciembre 1980, p. 19).

45. J. Ellul, "Le problème de l'émergence du droit", *Annales de Bordeaux* I/1 (1976), 6-15.

> Si la regla de derecho supone la conjunción de la adhesión a valores comunes (marcada, al nivel de la costumbre, por la presencia de sanciones espontáneas y colectivas como la reprobación moral), y de la existencia de reglas y sanciones explícitas y procedimientos regularizados, es cierto que éste último factor, inseparable de la escritura, juega un papel decisivo: con el escrito aparece la posibilidad del comentario universalizador que libra a las reglas y sobre todo a los principios "universales", de la transmisión objetiva (por un aprendizaje metódico) y generalizada, más allá de las fronteras espaciales (entre territorios) y temporales (entre generaciones)[46]. Mientras que la tradición oral impide la elaboración científica, en la medida en que se encadena a la experiencia singular de un lugar y un medio, el derecho escrito favorece la autonomía del texto, que se comenta, y que se interpone entre los comentaristas y la realidad; entonces se hace posible lo que la ideología indígena describe como "ciencia jurídica", es decir, una forma particular de conocimiento especializado, dotado de sus normas y su lógica propias, y capaz de producir todos los signos exteriores de la coherencia racional, ésta racionalidad "formal" que Weber siempre cuidó de distinguir de la racionalidad "material", que concierne a los fines mismos de la práctica racionalizada así formalmente.

El trabajo jurídico ejerce múltiples efectos: por virtud de la codificación, que arranca a las normas de la contingencia de una ocasión particular fijando una decisión ejemplar (una sentencia, por ejemplo) en una forma destinada ella misma a servir de modelo para decisiones ulteriores, y que autoriza y favorece a la vez la lógica del precedente, fundamento del modo de pensamiento y de acción propiamente jurídico, el trabajo jurídico, une continuamente el presente al pasado y garantiza que, salvo en caso de revolución capaz

46. Cfr. J. Ellul, "Deux problèmes préalables", *Annales de Bordeaux* I/2 (1978), 61-70.

de poner en cuestión los fundamentos mismos del orden jurídico, el porvenir será a imagen y semejanza del pasado, que las transformaciones y las adaptaciones inevitables serán pensadas y habladas en el lenguaje de la conformidad con el pasado. Así inscrito en la lógica de la conservación, el trabajo jurídico es uno de los fundamentos más importantes para la conservación del orden simbólico debido a otro rasgo de su funcionamiento[47]: mediante la sistematización y la racionalización a las que somete a las decisiones jurídicas y a las reglas invocadas para fundamentarlas o justificarlas, el derecho confiere el *sello de la universalidad,* factor por excelencia de la eficacia simbólica, a un punto de vista sobre el mundo social que, como se ha visto, no se opone en nada decisivo al punto de vista de los dominantes. Y, a través de ello, puede conducir a la *universalización práctica,* es decir, a la generalización en las prácticas de un modo de acción y expresión propio hasta entonces de una región del espacio geográfico o del espacio social. Es cierto que, como indica Jacques Ellul, "las leyes, al principio extrañas, y aplicadas desde el exterior, pueden ser reconocidas como útiles poco a poco, con el uso, y a la larga esas leyes forman parte del patrimonio de la colectividad: ésta –la colectividad– ha sido informada progresivamente por el derecho y aquellas –las leyes– no se han convertido verdaderamente en «derecho» hasta que la sociedad ha aceptado dejarse informar (...). Incluso un conjunto de reglas aplicadas coactivamente durante un cierto periodo de tiempo

47. Se comprende así que la relación entre la pertenencia a las facultades de derecho y la orientación política hacia la derecha que puede constatarse empíricamente, no tiene nada de accidental (cfr. P. Bourdieu, *Homo Academicus*, París, Ed. de Minuit, 1984, pp. 93-96).

nunca deja intacto el cuerpo social, se crea un cierto número de «costumbres» jurídicas o morales"[48].

Se comprende que, en una sociedad diferenciada, el efecto de universalización sea uno de los mecanismos, y sin duda uno de los más poderosos, a través de los cuales se ejerce la dominación simbólica o, si se prefiere, la imposición de la legitimidad de un orden social. Cuando consagra bajo la forma de un conjunto formalmente coherente de reglas oficiales y, por definición, sociales, "universales", los principios prácticos del estilo de vida simbólicamente dominante, la norma jurídica tiende a *informar* realmente las prácticas del conjunto de los agentes, más allá de las diferencias de condición y de estilo de vida: el efecto de universalización, que también podríamos llamar *efecto de normalización*, viene a redoblar el efecto de autoridad social que ya ejercen la cultura legítima y sus detentadores para dar toda su eficacia práctica a la coacción jurídica[49]. Mediante la promoción

48. J. Ellul, "Le problème de l'émergence du droit", *art. cit.*

49. Entre los efectos propiamente simbólicos del derecho hay que situar en un lugar especial al efecto de oficialización como reconocimiento público de normalidad que hace decible, pensable y confesable una conducta hasta entonces tabú (es el caso, por ejemplo, de las medidas relativas a la homosexualidad). Y lo mismo en cuanto al efecto de imposición simbólica que la regla explícitamente publicada, y las posibilidades que designa, puede ejercer abriendo el espacio de posibilidades (o más sencillamente "dando ideas"). Es así como, en la larga resistencia que han opuesto al Código Civil, los campesinos sujetos al derecho de primogenitura, han logrado el reconocimiento de los procedimientos, violentamente denegados, que la imaginación jurídica les ofrecía. Y aunque muchas de esas medidas (a menudo registradas en las actas notariales sobre las que se apoyan los historiadores del derecho para reconstruir la "costumbre") están totalmente desprovistas de realidad, como la devolución de la dote en el caso de divorcio cuando el divorcio está en realidad excluido, sin embargo la oferta jurídica no permanece sin ejercer efectos reales sobre las representaciones. En este universo como en cualquier otra parte (en materia de derecho del trabajo, por ejemplo), las representaciones constitutivas de lo que se podría llamar el "derecho vivido" deben mucho al efecto más o menos deformado del derecho codificado: el universo de posibilidades que éste crea en el trabajo, necesario incluso para neutralizarlas, tiende, según parece, a preparar los espíritus a los cambios aparentemente brutales que surgirán

ontológica que opera convirtiendo la regularidad (lo que se hace regularmente) en regla (lo que es de ley hacer), la normalidad de hecho en normalidad de derecho –la simple *fides* familar, que descansa en todo un trabajo de conservación del reconocimiento y del sentimiento, en derecho de familia, armado de todo un arsenal de instituciones y de sujeciones, seguridad social, asignación familiar, etc.–, la institución jurídica contribuye, sin duda, *universalmente* a imponer una representación de la normalidad en relación a la cual todas las prácticas *diferentes* tienden a parecer como *desviadas*, anómicas, o sea anormales y patológicas (especialmente cuando la "medicalización" viene a justificar la "juridización"). Es así cómo, ratificando y canonizando en forma de normas "universales" las prácticas familiares que se han ido inventando poco a poco, bajo el impulso de la vanguardia ética de la clase dominante, en el seno de un conjunto de instituciones socialmente encargadas de administrar las relaciones sociales en el seno de la unidad doméstica y, en particular, de las relaciones entre las generaciones, el derecho de familia sin duda ha contribuido notablemente, como ha mostrado Remi Lenoir, a acelerar la generalización de un modelo de unidad familiar y de su reproducción, que, en algunas regiones del espacio social (y geográfico) y en particular entre los campesinos y artesanos topaba con obstáculos económicos y sociales, vinculados en especial a la lógica específica de la pequeña empresa y de su reproducción[50].

---

cuando se den las condiciones de realización de esas posibilidades teóricas (puede suponerse que ése es un efecto muy general de la imaginación jurídica que, por ejemplo, previendo, gracias a una especie de pesimismo metódico, todos los casos de transgresión de la regla, contribuye a hacerlos existir en una parte más o menos amplia del espacio social).

50. R. Lenoir, *La sécurité sociale et l'évolution des formes de codification des structures familiales*, Tesis, París, 1985.

Véase que la tendencia a universalizar su propio estilo de vida, vivido y bastante ampliamente reconocido como ejemplar, es uno de los efectos del etnocentrismo de los dominantes, y que funda la creencia en la universalidad del derecho y también en el principio de la ideología que tiende a hacer del derecho un instrumento de transformación de las relaciones sociales y del que los análisis precedentes permiten comprender que encuentra la apariencia de un fundamento en la realidad: los principios prácticos o las reivindicaciones éticas que los juristas someten a la formalización y a la generalización no surgen en cualquier lugar del espacio social. Así como el verdadero responsable de la aplicación del derecho no es tal o cual magistrado singular, sino todo el conjunto de agentes, a menudo en concurrencia, que proceden a la identificación y marca del delincuente y del delito; del mismo modo, el verdadero legislador no es el redactor de la ley sino el conjunto de los agentes que, determinados por los intereses y las sujeciones específicas asociadas a sus posiciones en campos diferentes (campo jurídico, pero también campo religioso, campo político, etc.), elaboran aspiraciones o reivindicaciones privadas y oficiosas, las elevan al estado de "problemas sociales", y organizan las expresiones (artículos de prensa, obras, manifestaciones, peticiones, marchas, etc.) destinadas a "hacerlas avanzar". Todo este trabajo de construcción y formulación de las representaciones es lo que consagra el trabajo jurídico, añadiéndole el efecto de generalización y universalización que encierran la técnica jurídica y los medios de coerción que ella permite movilizar.

Hay pues un efecto característico de la oferta jurídica, es decir, de la "creación jurídica" relativamente autónomo que

hace posible la existencia de un campo de producción especializado y que consagra el esfuerzo de los grupos dominantes, o en ascensión, para imponer, especialmente a favor de situaciones críticas o revolucionarias, una *representación oficial* del mundo social que sea conforme a su visión del mundo y favorable a sus intereses[51]. Y puede sorprender que la reflexión sobre las relaciones entre lo normal y lo patológico tenga tan poco lugar en el efecto propio del derecho: instrumento de normalización por excelencia, el derecho, en tanto que discurso intrínsecamente poderoso y abastecido de medios físicos para hacerse respetar, está en condiciones de pasar, *con el tiempo*, del estado de ortodoxia, creencia recta explícitamente enunciada como deber-ser, al estado de

---

51. El análisis de los "libros de costumbres" y de los registros de deliberaciones comunales de un cierto número de municipios del Béarn (Arudy, Bescat, Denguin, Lacommande, Lasseube) me ha permitido ver cómo normas "universales" concernientes a los procedimientos de toma de decisión colectiva, como el voto de la mayoría, pudieron imponerse durante la Revolución, en detrimento de la vieja costumbre, que exigía la unanimidad de los "cabezas de familia", en virtud de la autoridad que les confería el hecho mismo de su objetivación, útil para disipar las oscuridades, como la luz las tinieblas, de lo que "ni que decir tiene". (Se sabe en efecto que una de las propiedades esenciales de las "costumbres", en Cabilia como en Béarn, y en otros lugares, es que los principios más importantes no están nunca enunciados explícitamente y que el análisis debe librar a esas "leyes no escritas" de la enumeración de sanciones asociadas en caso de transgresión práctica de esos principios). Todo permite suponer, en efecto, que la regla explícita, escrita, codificada, dotada de la evidencia social que le confiere su aplicación translocal, ha eliminado poco a poco las resistencias; porque ella ha aparecido, por un efecto de alodoxia, como la justa formulación, por tanto, más económica, más rigurosa, de los principios que reglaban en la práctica las conductas; cuando en realidad ella era indudablemente su negación: en efectro, un principio como el de la unanimidad tendía a excluir el reconocimiento institucional de la posibilidad de la división (sobre todo duradera) en campos antagónicos, así como, más profundamente, la delegación de la decisión a un cuerpo de elegidos. (Es reseñable además que la institución de un "consejo municipal" viene acompañada de la desaparición de toda participación del conjunto de los agentes interesados en la elaboración de las decisiones y que el papel de los mismos elegidos se reduce, a lo largo de todo el siglo diecinueve, a ratificar las proposiciones de las autoridades prefectorales).

doxa, adhesión inmediata a lo que cae por su propio peso, a lo normal, como cumplimiento de la norma que se suprime en cuanto tal en su propio cumplimiento.

Pero no daríamos cuenta completamente de este efecto de *naturalización* si no llevaramos el análisis hasta el efecto más específico de la puesta en forma jurídica, esta *vis formae,* fuerza de la forma, de la que hablaban los antiguos. En efecto, si bien es cierto que la información de las prácticas mediante la puesta en forma jurídica no se puede conseguir sino en tanto la organización jurídica da una forma explícita a una tendencia implícita y que las reglas eficaces son aquellas que, como suele decirse, *regularizan* situaciones de hecho conformes a la regla, no es menos cierto que el paso de la regularidad estadística a la regla jurídica representa un verdadero cambio de naturaleza social: haciendo desaparecer las excepciones y la oleada de conjuntos confusos, imponiendo discontinuidades tajantes y fronteras estrictas en el *continuum* de los límites estadísticos, la codificación introduce en las relaciones sociales una claridad, una previsibilidad y, con ello, una racionalidad que nunca aseguran completamente los principios prácticos del habitus o las sanciones de la costumbre que son el producto de la aplicación directa al caso particular de esos principios no formulados.

Sin dar a la idea verdadera la "fuerza intrínseca" que le atribuye la filosofía, es preciso conceder una realidad social a la eficacia simbólica que el derecho "formalmente racional", para hablar como Weber, debe al efecto propio de la formalización. Instituyendo en la objetividad de una regla o de un reglamento escrito expresamente puesto los esquemas que gobernaban las conductas en el estado práctico y en este lado del discurso, la codificación permite ejercer lo que

podemos llamar un efecto de *homologación* (*homologein* significa decir la misma cosa o hablar el mismo lenguaje): en el sentido de la objetivación bajo la forma de un *código explícito*, del código práctico que permite a los distintos interlocutores asociar el mismo sentido al mismo sonido percibido y el mismo sonido al mismo sentido concebido, la explicitación de los principios hace posible la verificación explícita del consenso sobre los principio del consenso (o del disenso). Aunque el trabajo de codificación no pueda ser equiparado a una axiomatización debido a que el derecho esconde zonas de oscuridad que dan su razón de ser al comentario jurídico, la homologación hace posible una forma de racionalización entendida, con Max Weber, como previsibilidad y calculabilidad: a diferencia de dos jugadores que, a falta de haber discutido sobre la regla del juego, se dedican a acusarse de trampa cada vez que aparece una discordancia con la idea que cada uno de ellos se había hecho de las reglas, los agentes implicados en una acción codificada saben que pueden *contar con* una norma coherente y sin escapatoria y, por lo tanto, calcular y prever tanto las consecuencias de la obediencia a la norma como los efectos de la transgresión. Pero las virtudes de la homologación sólo se ejercen plenamente para aquellos que están al mismo nivel en el universo reglado del formalismo jurídico: las luchas altamente racionalizadas que la homologación autoriza están reservadas, en realidad, a quienes detentan una fuerte competencia jurídica, a la cual está asociada –particularmente entre los abogados– una competencia específica de profesionales de la lucha jurídica, ejercitados en el uso de las formas y las fórmulas como armas. En cuanto a los demás, ellos están condenados a sufrir la fuerza de la forma, es

decir, la violencia simbólica que llegan a ejercer los que, gracias a su arte de poner en forma y de poner formas, saben, como suele decirse, poner el derecho de su parte y, llegado el caso, poner el ejercicio más acabado del rigor formal, *summum ius*, al servicio de los fines menos irreprochables, *summa iniuria*.

5. Los efectos de la homología

Pero no podríamos dar cuenta plenamente de la eficacia del derecho sin tomar en cuenta los efectos del ajuste de la oferta jurídica a la demanda jurídica, que debe ser imputado menos a transacciones conscientes que a mecanismos estructurales tales como la homología entre las diferentes categorías de productores o de vendedores de servicios jurídicos y las diferentes categorías de clientes: quienes ocupan posiciones dominadas en el campo (como el derecho social) tienden a estar dedicados más bien a clientelas de dominados que contribuyen a redoblar la inferioridad de esas posiciones (lo cual explica que sus ardides subversivos tengan menos posibilidades de invertir las relaciones de fuerza en el campo que de contribuir a la adaptación del corpus jurídico y, de paso, a la perpetuación de la estructura del campo).

El campo jurídico, debido al rol determinante que juega en la reproducción social, dispone de una autonomía menor que otros campos que, como el artístico, el literario o incluso el campo científico contribuyen también al mantenimiento del orden simbólico y, por ello, al mantenimiento del orden social. Esto significa que los cambios externos se traducen en él más directamente y que los conflictos internos son más directamente zanjados por las fuerzas exteriores.

Así, la jerarquía en la división del trabajo jurídico, tal y como se transmite a través de la jerarquía de las especialidades, varía con el paso del tiempo aunque sea limitadamente (sirva como ejemplo el estatuto de excelencia otorgado siempre al derecho civil), en función sobre todo de las alteraciones en las relaciones de fuerza en el campo social, como si la posición de los diferentes especialistas en las relaciones de fuerza en el interior del campo dependiera del lugar ocupado en el campo político por los grupos cuyos intereses están directamente relacionados con las formas correspondientes de derecho.

Es claro, por ejemplo, que a medida que aumenta la fuerza de los dominados en el campo social y aumenta la de sus representantes (partidos o sindicatos) en el campo político, tiende a aumentar la diferenciación del campo jurídico, por ejemplo con el desarrollo, en la segunda mitad del siglo XIX, del derecho comercial pero también del derecho del trabajo y, más generalmente, el derecho social. Las luchas internas, entre los privatistas y los publicistas especialmente, deben su ambigüedad al hecho de que es en tanto que guardianes del derecho de propiedad y del respeto a la libertad de las convenciones como los primeros se hacen los defensores de la autonomía del derecho y de los juristas frente a las intrusiones de la política y de los grupos de presión económicos y sociales y, particularmente, contra el desarrollo del derecho administrativo, las reformas penales y contra todas las innovaciones en materia social, comercial o en la legislación laboral. Estas luchas, que tienen a menudo apuestas bien definidas en los límites incluso del campo jurídico (y universitario), como la definición de programas, la apertura de secciones en revistas especializadas o la creación de cátedras, con

el correspondiente poder sobre el cuerpo jurídico y su reproducción, y que afectan a todos los aspectos de la práctica jurídica, están a la vez sobredeterminadas e imprecisas, en la medida en que los defensores de la autonomía y de la ley como entidad abstracta y trascendente son, en realidad, los defensores de una *ortodoxia*: el culto del texto, la primacía de la doctrina y de la exégesis, es decir, a la vez de la teoría y del pasado, van parejos con el rechazo a reconocer a la jurisprudencia el menor valor creador, por tanto con una denegación práctica de la realidad económica y social y un rechazo de toda aprehensión científica de esa realidad.

Se comprende que, según una lógica que se observa en todos los campos, los dominados sólo pueden encontrar en el exterior, en los campos científico y político, los principios de una argumentación crítica tendente a hacer del derecho una "ciencia" dotada de su propia metodología y fundada en la realidad histórica por la intermediación, entre otras cosas, del análisis de la jurisprudencia. Así, según una división que también se encuentra en todos los debates teológicos, filosóficos o literarios a propósito de la interpretación de los textos sagrados, los partidarios del cambio se sitúan del lado de la ciencia, de la historización de la lectura (según el modelo desarrollado entre otros por Schleiermacher) y de la atención a la jurisprudencia, es decir, a los nuevos problemas y a las nuevas formas de derecho que éstos requieren (derecho comercial, laboral, penal). En cuanto a la sociología, indisolublemente ligada al socialismo en la percepción de los guardianes del orden jurídico, encarna la maléfica reconciliación de la ciencia y de la realidad social, contra la cual la exégesis de la teoría pura representaba la mejor protección.

Paradójicamente, en ese caso, la autonomización pasa, no por un reforzamiento del cierre sobre sí mismo de un cuerpo consagrado a la lectura interna de textos sagrados, sino por una intensificación de la confrontación de los textos y los procedimientos con las realidades sociales consideradas para expresarlas y regularlas. Vuelta a las realidades que favorecen el crecimiento de la diferenciación del campo y la intensificación de la competencia interna al mismo tiempo que se produce el reforzamiento de los dominados en el seno del campo jurídico, en relación con el reforzamiento de sus homólogos en el seno del campo social (o de sus representantes). No es casual que las tomas de posición en la exégesis y la jurisprudencia, sobre la fidelidad a la doctrina y sobre la adaptación necesaria a las realidades, parezcan corresponderse bastante estrechamente con las posiciones ocupadas en el campo hoy día: de un lado, con el derecho privado, y más especialmente el derecho civil, que la tradición neoliberal, apoyada en la economía, viene a reactivar; de otro lado, disciplinas como el derecho público o el derecho laboral, que se han originado contra el derecho civil, favoreciendo el desarrollo de las burocracias y el reforzamiento de los movimientos de emancipación política, o incluso el derecho social, definido por sus defensores como la "ciencia" que, apoyándose en la sociología, permite adaptar el derecho a la evolución social.

El hecho de que la producción jurídica, como las otras formas de producción cultural, se desarrolle en un campo está en el origen de un efecto ideológico de desconocimiento que los análisis ordinarios dejan escapar inevitablemente, relacionando directamente las "ideologías" con las funciones colectivas, esto es, con intenciones individuales. Los

efectos que se engendran en el seno de los campos no son ni la suma puramente aditiva de acciones anárquicas, ni el producto integrado de un plan concertado. La concurrencia de la que esos efectos son el producto se ejerce en el seno de un espacio capaz de imprimir tendencias generales, ligadas a los presupuestos inscritos en la estructura misma del juego del que constituyen la ley fundamental, como en el caso particular de la relación entre el campo jurídico y el campo de poder. La función de mantenimiento del orden simbólico que el campo jurídico contribuye a asegurar es, como la función de reproducción del campo jurídico mismo, de sus divisiones y sus jerarquías, y del principio de visión y división que está en su fundamento, el producto de innumerables acciones que no tienen por fin el cumplimiento de esa función y que incluso pueden inspirarse en intenciones opuestas, como los intentos subversivos de las vanguardias que, en definitiva, contribuyen a determinar la adaptación del derecho y del campo jurídico al nuevo estado de las relaciones sociales y a asegurar así la legitimación de la forma establecida de esas relaciones. Es la *estructura* del juego, y no un simple efecto de *agregación* mecánica, lo que está en el principio de la trascendencia, revelada por los casos de inversión de las intenciones, del efecto objetivo y colectivo de las acciones acumuladas.

ÍNDICE DE CONCEPTOS Y NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

PALIMPSESTO

DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

Director: Juan Antonio Senent

Juan Antonio Senent
Ellacuría y los Derechos Humanos

David Sánchez Rubio
Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina

Jordi Corominas Escudé
Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo

Pierre Bourdieu
Poder, derecho y clases sociales

Joaquín Herrera Flores (Ed.), Franz J. Hinkelammert, David Sánchez Rubio y Germán Gutiérrez
El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal

Luis de la Corte Ibáñez
Memoria de un compromiso. La psicología social de Ignacio Martín Baró

Raúl Fornet-Betancourt
Transformación intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización

MEMORIA DEL CRISTIANISMO, MEMORIA HUMANA

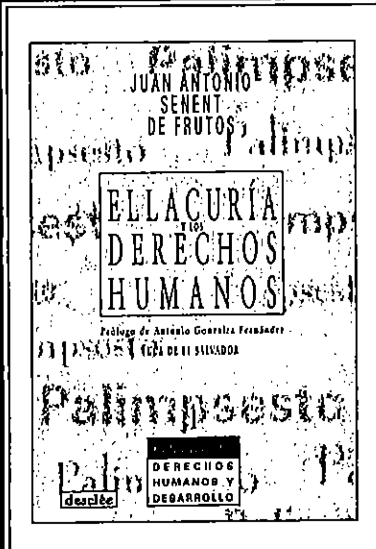
Director: Josep Mª Margenat

Alfonso Álvarez Bolado
Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos

Ignacio Ellacuría
Fe y Justicia. *Estudio introductorio de Jon Sobrino*

Ildefonso Camacho
Doctrina social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión

Josep M. Margenat (Ed.)
Escritos del Papa Juan XXIII



ELLACURÍA Y LOS DERECHOS HUMANOS

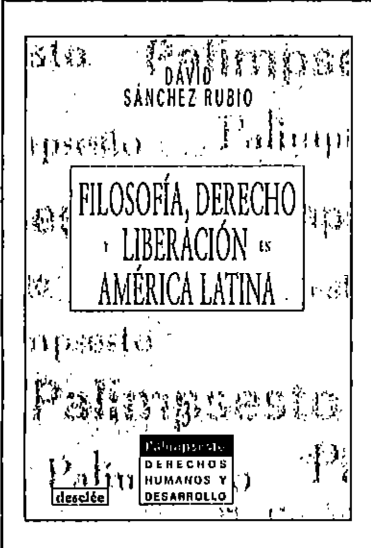
Juan Antonio
Senent de Frutos

Decía Albert Einstein que en nuestra época es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio. Este libro de Juan Antonio Senent sobre Ignacio Ellacuría constituye una invitación a desintegrar algunos sólidos prejuicios de nuestra cultura respecto a los derechos humanos.

Ellacuría supo ver bien que la situación de El Salvador, como en general la de tantas masas humanas empujadas por doquier a la pobreza y a la muerte, desenmascara y desestabiliza tanto nuestros ideales como la realidad del sistema social triunfante en el mundo. Su interés principal consiste en mostrar la prioridad de los derechos humanos más directamente relacionados con la supervivencia de la especie humana. A su vez, la perspectiva universal adoptada le posibilita pensar los derechos humanos a la altura de la situación histórica de nuestro planeta.

En esto consiste, como señala Juan Antonio Senent, una de las aportaciones más características de la filosofía de Ellacuría sobre los derechos humanos. Desde este punto de vista, se comienzan a desintegrar algunos prejuicios. La perspectiva global, en el campo de los derechos humanos se ha de medir no desde los estrechos márgenes de un Estado nacional sino desde el punto de vista de su posible universalización.

A la altura del nuevo siglo que comienza es necesario emprender la búsqueda de nuevas formas de defensa de los derechos humanos que sean capaces de incluir esta perspectiva internacional. La filosofía social de Ignacio Ellacuría está especialmente capacitada para enfrentar estos problemas.



FILOSOFÍA, DERECHO Y LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

David
Sánchez Rubio

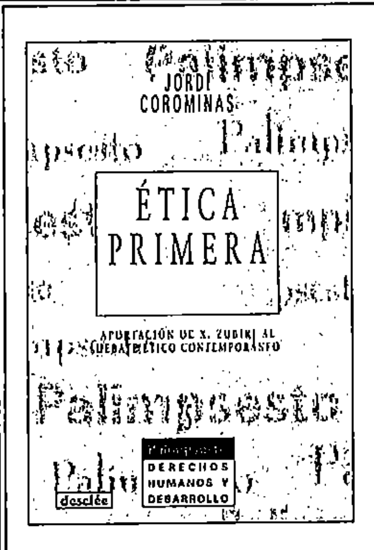
En virtud del principio de imposibilidad, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel señalan que es empíricamente imposible que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean perfectos en su vigencia y consecuencia, porque siempre habrá una existencia real de víctimas, siendo un hecho irrefutable y categórico.

Una prueba significativa de que el sistema económico, político y jurídico latinoamericano es ineficaz y provoca multitud de víctimas, es la existencia de masas pauperizadas, sin medios suficientes de subsistencia.

Un grupo de intelectuales latinoamericanos pertenecientes a distintas disciplinas de las ciencias sociales trató de elaborar, a partir de la década de los sesenta, un pensamiento que diera cuenta de las razones de que la estructura social y cultural de sus naciones fuera desigual e injusta, llena de grupos humanos en condiciones de marginación y pobreza.

En este libro se analiza una de sus extensiones más características: la Filosofía de la Liberación y se proyectan algunos de sus aportes al campo jurídico, conectándola con el movimiento brasileño denominado Derecho Alternativo.

Filosofía y Derecho son dos instrumentos que pueden ponerse al servicio de una liberación en la que los propios seres humanos, sin excepciones, sean los auténticos protagonistas de su destino.



ÉTICA PRIMERA

Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo

Jordi Corominas

X. Zubiri es uno de los autores del ámbito iberoamericano que más ha influido en los planteamientos éticos del siglo XX. Basta destacar las elaboraciones de algunos de sus discípulos: *la antropología ética* de J. L. Aranguren, *la ética metafísico-histórica* de I. Ellacuría, *la protomoral y la bioética* de D. Gracia y *la ética praxeológica* de A. González. A ellos habría que añadir autores como E. Dussel, M. Granell, A. Cortina, J. Conill, A. Pintor-Ramos y A. Ferraz que con intenciones más o menos críticas han considerado las virtualidades éticas de su pensamiento. Es sin duda muy sorprendente la fecundidad ética de un autor como X. Zubiri que ha escrito muy poco sobre ella y que suele manifestar un cierto escepticismo sobre la misma. Este vigor ético del ejercicio filosófico de X. Zubiri en parte puede explicarse porque su pensamiento, lejos de su aparente esoterismo, toca los intersticios mismos del debate ético contemporáneo y porque su método nos lleva a clavarnos el propio aguijón de la crítica, sin renunciar tampoco dogmáticamente a que en este ejercicio se desprendan algunas esquirlas orientativas. Probablemente el siglo que comienza será, más que el siglo que termina, testigo de la productividad de este modo de hacer filosofía.

Nada lleva el sello de la eternidad en X. Zubiri pero tampoco el de la moda, la erudición y la ortodoxia de escuela. Y si bien es un filosofar que desde sus inicios tiene conciencia de haber roto amarras con la modernidad, la postmodernidad de X. Zubiri está muy lejos de justificar la razón de los poderosos y sus pretendidos bienes universales. Una ética primera de raigambre zubiriana se muestra apta para alcanzar la universalidad escrupulosamente podada de todo etnocentrismo, de teorías metafísicas y de consensos amparados en formas de vida excluyentes sin tener que dar la última palabra a las tradiciones humanas y sin abdicar prematuramente de toda esquirla de verdad.



TEOLOGÍA POLÍTICA DESDE ESPAÑA

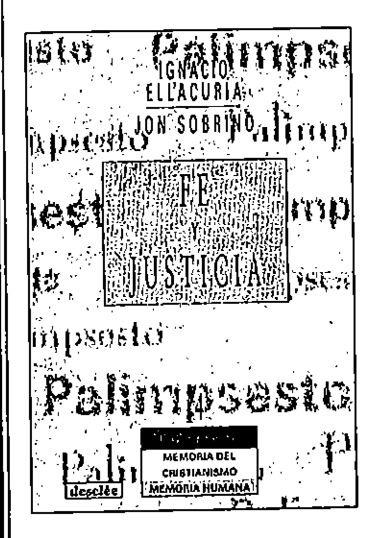
Del nacional-catolicismo y otros ensayos

Alfonso
Álvarez Bolado

Teología política ha existido siempre, identificada con el ejercicio del existir eclesial en el mundo. Inmediatamente después del Concilio, la protagonizan en Europa Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz, en clara oposición con lo que entendía por ella Carl Schmitt en los años treinta. En España, nuestra propia generación ha asistido al nacimiento de esta *teología política* y, en un sentido bastante real, ha protagonizado su surgimiento.

La *teología política* no es otra cosa que la experiencia consciente y crítica de las tomas políticas de postura que, acríticamente, han prevalecido en nuestra Iglesia en los últimos sesenta años. Y, por ello, en realidad, es una dimensión inseparable de toda teología fundamental que ha de tener presente no sólo cómo se incultura el Evangelio en la sociedad contemporánea, sino en qué campo de fuerzas políticas se implanta la Iglesia y qué alianzas, explícitas o implícitas, contrae.

En los años setenta lo único que hice fue aplicarla a los fenómenos hispanos del nacionalcatolicismo y de su complementario el neogalicanismo. Con la transición democrática, mi campo de atención se amplió al contexto occidental, abordando la secularización y la mística posible y necesaria en nuestro mundo, y al contexto global, en que cabe pensar de nuevo el valor político del amor cristiano. Esta reflexión, esta forma de *teología política*, es necesaria si queremos que el cristianismo aporte una calidad de mundo en medio y a la afueras de la ciudad.



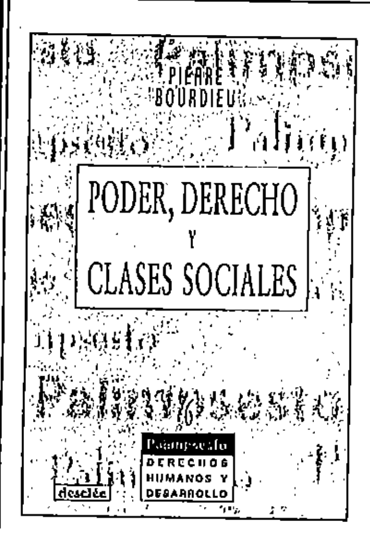
FE Y JUSTICIA

Ignacio Ellacuría
Jon Sobrino

Ellacuría aborda en este libro un problema crucial para el cristianismo de nuestro tiempo: el de la relación entre fe y justicia. La necesidad de incorporar de nuevo lo que nunca debió separarse es cuestión de vida o muerte para el cristiano. Para que lo presentado como cristianismo sea verdaderamente cristiano, y no encubrimiento de su mensaje y de su fuerza originaria, y para que el cristianismo tenga alguna credibilidad en nuestro tiempo, la fe debe llevar a una forma nueva de estar en la historia. El cristiano sabe que su contribución, que no es irrelevante para los procesos de liberación, tiene que pasar por una conexión real y operante de la fe y la acción por la justicia.

Por ello dice Ellacuría: "Los otros, sobre todo si son los oprimidos, son ya en sí el sacramento de Cristo, y el cuerpo histórico de Cristo, la historia de su divinidad crucificada; pero no sólo son de modo estático y simbólico, sino que lo son en su concreta situación real, en sus angustias y sufrimientos, en sus luchas de liberación. Son ellos el lugar donde debe darse la contemplación, pero no tomándolo como objeto de la misma, sino como realidad que se apodera de uno mismo y le obliga a compartir su marcha histórica y sus problemas personales".

Jon Sobrino, en su estudio introductorio, presenta los rasgos más significativos del talante de Ellacuría, el hombre y el cristiano. La acogida de la realidad desde el lugar de los otros, sobre todo de las víctimas, salir al encuentro de ésta desde el hombre entero –acción y contemplación– para hacerse cargo de toda su problemática, para poder cargar con ella y para encargarse comprometidamente en su liberación, fue una de las constantes del pensamiento de Ellacuría.



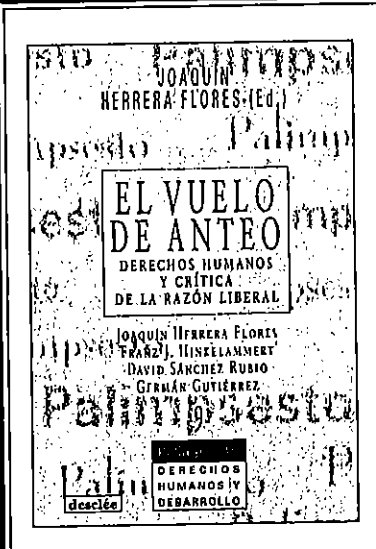
PODER, DERECHO Y CLASES SOCIALES

Pierre Bourdieu

Poder, Derecho y Clases Sociales constituye una ocasión importante para reconstruir algunas de las claves básicas de la sociología de Bourdieu. Es parte necesaria de toda una obra dedicada a desvelar lo que el sentido común calla u oculta, a dar la razón del orden social que se esconde tras el orden simbólico, a descubrir las diferentes formas de dominación de ese orden.

Es tiempo de desarrollar nuevas formas de combate, para contrarrestar con medios apropiados la violencia de la opresión simbólica, que se ha instalado poco a poco en las democracias occidentales. Una censura larvada pesa cada vez más sobre la prensa crítica y, en los grandes periódicos semioficiales, sobre el pensamiento subversivo. La vida política, como la vida intelectual, está cada vez más sometida al dominio de los media, y ellos mismos están sometidos cada vez más a la presión de los anunciantes. Sobre las investigaciones de las ciencias sociales, pesa constantemente la sospecha. Las corrientes individualistas y ultrasubjetivistas, que dominan la economía y que se esfuerzan por conquistar el conjunto del campo de las ciencias sociales, tienden a socavar los fundamentos mismos de dichas ciencias y han convertido a las matemáticas en el principal instrumento de legitimación del orden establecido.

Es en la esfera intelectual donde los intelectuales deben llevar a cabo el combate; no solamente porque es en este terreno donde sus armas son más eficaces, sino también porque es en nombre de una autoridad intelectual como las nuevas tecnocracias tienden a imponerse. He aquí porqué los intelectuales deben dotarse de medios de expresión autónomos, independientes de las tentaciones públicas o privadas y organizarse colectivamente, para poner sur armas apropiadas al servicio de los combates progresistas.



EL VUELO DE ANTEO Derechos Humanos y crítica de la razón liberal

Joaquín Herrera Flores (Ed.)

Los derechos humanos constituyen el principal reto para la humanidad en los umbrales del siglo XXI. Sin embargo, los límites que a lo largo de la historia les han impuesto tanto el liberalismo político como económico, exigen una reformulación general que los acerquen a la problemática por la que atravesamos hoy en día. La globalización de la racionalidad de mercado, con todas las secuelas de situaciones de injusticias y desigualdades que conlleva, nos coloca ante la necesidad de contraponer otro tipo de racionalidad más atenta a los deseos y necesidades humanas que a los del capital. Los derechos humanos pueden convertirse en la pauta jurídica, ética y social que sirva de guía a la construcción de esa nueva racionalidad, siempre y cuando los saquemos de la jaula de hierro en la que los tiene encerrados la ideología de mercado y su correlato jurídico formalista. El lector encontrará en este libro todo un conjunto de reflexiones que permitirán ir construyendo un nuevo paradigma de estudio y práctica de los derechos. En estas páginas se irán desgranando propuestas metodológicas, pragmáticas y éticas cuyo objetivo final radica en que puedan ser discutidas con todos aquellos comprometidos con el sueño de una vida digna para todos.

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM,S.A., en Bilbao,
el 27 de julio de 2001.